

العلاقة بين المنطق و التصوف

في تراثنا الفكري

" السهروردي المقتول نموذجا "



تصدير

الأستاذ الدكتور

عاطف العراقي

تأليف/الأستاذ الدكتور

محمود محمد علي محمد



تلفاكس ٠٤١٠٤٤٨٠٠ الإسكندرية

العلاقة بين المنطق والنصوف

في نراثنا الفكري

"الشُّهُرُوزْدِيّ المَقْنُول نموذجاً"

تصدير

الأستاذ الدكتور عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

تأليف

الأستاذ الدكتور / محمود محمد علي محمد

أستاذ الفلسفة بجامعة أسيوط

الطبعة الأولى

2015م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتسجيل

تليفاكس : 5404480 - الإسكندرية

الأهداء

إلى أستاذي الدكتور أحمد الجزار أستاذ الفلسفة
بجامعة المنيا... القيمة العليا في حياتنا الأكاديمية
وحياتنا الثقافية... علي حد سواء... قيمة تعلو
علي المكان... وعلي الزمان.

محمود محمد علي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ
أَخْتِلَافًا كَثِيرًا ۝ ٨٢ ۚ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ
الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۚ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي
الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ
اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ۝ ٨٣ ﴾

سورة النساء : الآية 82 - 83.

تصدير

بقلم / أ. د. عاطف العراقي

العلاقة بين المنطق والتصوف في تراثنا الفكري "السُّهُرُورُزْدِيّ المقتول (549هـ - 587هـ) نموذجاً"، كان في الحقيقة عنوان لبحث أجراه لوقتاً طويلاً تلميذي الدكتور محمود محمد علي، وهذا البحث كان بعنوان "المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السُّهُرُورُزْدِيّ في ضوء المنطق الأوروبي الحديث"، وكان هذا البحث مجالاً لدراسته لدرجة الماجستير من كلية الآداب بسوهاج - جامعة أسيوط (سابقاً).

و"المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السُّهُرُورُزْدِيّ في ضوء المنطق الأوروبي الحديث"، موضوع لا أتردد في القول بأنه من الموضوعات الحيوية الهامة في مجال التراث الفلسفي العربي.

وتتمثل أهمية هذا الموضوع في أنه يركز على دراسة تراثنا، ولا خير فينا إذا أهملنا تراثنا. إن التراث يشكل جزءاً من شخصية الإنسان ومن يهمل دراسة ماضيه، فلا حاضر له ولا مستقبل.

صحيح أننا نختلف مع السُّهُرُورُزْدِيّ في بعض الآراء في مجال التصوف بصفة عامة والمنطق الإشراقي بصفة خاصة، كما نختلف مع المؤلف حول بعض الآراء التي ذهب إليه، ولكن هذا لا ينفي أهمية دراسة فكر السُّهُرُورُزْدِيّ في مجال المنطق.

قسم الباحث دراسته إلى مجموعة من الفصول، تحدث في الفصل الأول عن حياة وآثار السُّهُرُورُزْدِيّ مقسماً هذا الفصل إلى الحديث عن مولده ورحلاته ومآساته وآثاره وحياته الفكرية بشكل عام، وحلل المؤلف الدكتور محمود محمد علي، في الفصل الثاني موضوع المنطق

وعلاقته بنظرية المعرفة الصوفية عند السُّهْرُورْدِيّ، وذلك حين درس مفهوم المنطق عنده وتقسيم السُّهْرُورْدِيّ للمنطق وتقييم المنطق الإشراقي . كانت هذه العناصر موضوع الفصل الثّاني من فصول كتاب المنطق الإشراقي، والذي يقدمه مؤلفنا الدكتور "محمود على" للطبع والنشر، وذلك بعد أن كان كما قلنا رسالة جامعية .

أما الفصل الثّالث، فكان عن المنطق عند السُّهْرُورْدِيّ وعلاقته بالمنطق الأرسطي القديم . وعناصر هذا الفصل تعد عناصر هامة، ومن بينها الحديث عن المصادر التي استفاد منها السُّهْرُورْدِيّ منطقته الإشراقي، وأوجه الاختلاف والاتفاق بين منطق السُّهْرُورْدِيّ ومنطق كل من ابن سينا وابن تيمية، هذا بالإضافة إلى الإشارة إلى الإضافات التي أضافها السُّهْرُورْدِيّ للمنطق الأرسطي .

هذا عن الفصل الثّالث، أما الفصل الرابع فكان موضوعه نقد المنطق الأرسطي ومحاولة إصلاحه عند السُّهْرُورْدِيّ والمناطقة المحدثين . وقد أدار المؤلف حديثه حول نقد السُّهْرُورْدِيّ والمحدثين للمنطق الأرسطي والإصلاحات المنهجية التي أضافها السُّهْرُورْدِيّ والمناطقة المحدثين للمنطق الأرسطي .

وأما الفصل الخامس والذي عنوانه النزعة الصوفية في المنطق الأوروبي الحديث، ففيه ناقش باحثاً من خلاله ملامح تلك النزعة عند عدد كبير من مناطقة العصر الحديث مناقشة جيدة.

أما الفصل السادس والأخير من فصول كتاب الدكتور محمود على عن المنطق الإشراقي، فكان موضوعه " منطق السُّهْرُورْدِيّ ومحاولة قراءة أفكاره في ضوء المنطق الحديث"، وقد جاء هذا الفصل مقسماً إلى مجموعة من العناصر التي تدخل بوجه عام في إطار الحديث

عن منطق السُّهُرُورْزْدِيّ، وهذا يدلنا على التزام الباحث بالدقة وعدم حشر موضوعات قد تبدو بعيدة عن المحور أو الفصل الرئيسى الذى قام بتحليله ودراسته ..

موضوع هذا الكتاب إذا يعد موضوعاً حيوياً كما سبق أن أشرنا وهو موضوع لا يعد من الموضوعات السهلة - وخاصة أنه يبحث في مجال به مصطلحات عديدة، وباحتثاً قد بذل جهده في تحليل وصياغة العديد من الآراء التى قام بها السُّهُرُورْزْدِيّ، كما أن من مزايا هذه الدراسة أن الباحث لم يكن مقتصراً على مجرد العرض الموضوعى لفصول دراسته، بل إنه حاول جهده نقد هذه الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها السُّهُرُورْزْدِيّ . ومعنى هذا أن البحث يتضمن الرؤية الموضوعية والرؤية الذاتية النقدية، وإن كنا نجد عند المؤلف نوعاً من المبالغة فى إثبات فكرة التأثير والتأثير - تأثر السُّهُرُورْزْدِيّ بمن سبقوه ومدى تأثيره فى الذين عاشوا بعده - وهذه المسألة كان ينبغى معالجتها بحذر حتى نبتعد عن الأساليب الخطابية الإنشائية، والتى تعتمد على المبالغة بوجه عام.

الموضوع إذن الذى اختاره الباحث يعد كما قلنا موضوعاً هاماً والكتاب به معلومات كثيرة يمكن أن يفتح المجال لكثير من طلاب البحث والدراسة - أى أن الهدف الذى سعى إليه المؤلف يعد هدفاً نبيلاً ؛ إذ يسعى إلى التعرف على حقيقة الأشياء، ونرجو للمؤلف إستكمال دراساته في مجال المنطق عند فلاسفة العرب بوجه عام ؛ إذ أن العرب قد بذلوا جهداً كبيراً في سبر أغوار العديد من المشكلات المنطقية وعلاقتها بالمشكلات الفلسفية .

وحيث نجد دراسة أكاديمية دراسة تكشف عن ثراء وإطلاع صاحبها، دراسة أمينة وموضوعية، فإن هذه كلها أمور تؤدي بنا إلى تقدير صاحب هذه الدراسة الدكتور محمود على، ونرجو له كل التوفيق في دراساته المقبلة؛ وخاصة أن المشكلات المنطقية والفلسفية تعد ثرية ومتنوعة، نرجو له التمسك بالبحث والدراسة طوال سنوات حياته العلمية.

والله هو الموفق للسداد

أد/عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

مدينة نصر في 16 / 2 / 1998

المقدمة

يحتل " شهاب الدين أبو الفتوح يحيى السُّهْرُوْرْدِيّ " ، الملقب بالسُّهْرُوْرْدِيّ المقتول في تاريخ التصوف الإسلامي مكانة كبيرة ، إذ يمثل كونه مؤسساً للفكر الفلسفي الإشرافي ، الذي يدعو إلى الوصول للمعرفة ، عن طريق الذوق والكشف الروحاني ، بخلاف التوجه الفلسفي العام والمستدل بالتقصي والتحليل البرهاني ، جمع بين عدة توجهات فلسفية من الفكر اليوناني والفكر الشرقي وغيرها كنماذج فلسفية لتوضيح الفلسفة الإشرافية ، وهو يمثل أكبر من دعا إلى التأمل الروحاني من بين الفلاسفة المسلمين ، كما عرف عنه بعدم الاقتناع بالمصادر ، بل بأسلوب التفكير الذاتي والنفسي.

ويحكي ابن أبي أصيبعة " عنه فيقول ما مختصره عن السُّهْرُوْرْدِيّ: " كان أوحداً في العلوم الحكمية ، جامعاً للفنون الفلسفية ، بارعاً في الأصول الفلكية ، مفرط الذكاء ، جيد الفطرة ، فصيح العبارة ، لم يناظر أحداً إلا بزه ، ولم يباحث محصلاً إلا أرى عليه ، وكان علمه أكثر من عقله. فلما أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء كثر تشنيعهم عليه. وعملوا محاضر بكفره وسيروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين. فبعث صلاح الدين إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتاباً في حقه بخط القاضي الفاضل ، يقول فيه إن هذا الشاب السُّهْرُوْرْدِيّ لا بد من قتله ، ولا سبيل أن يطلق ولا يبقى بوجه من الوجوه ، ولما بلغ شهاب الدين السُّهْرُوْرْدِيّ ذلك ، وأيقن أنه يقتل ، وليس جهة إلى الإفراج عنه إختار أنه يترك في مكان مفرد ويمنع من الطعام والشراب إلى أن يلقي الله ففعل به ذلك. وكان ذلك في أواخر سنة ست وثمانين وخمسائة بقلعة حلب 586 هـ - 1190 م ⁽¹⁾.

كما يعتبر السُّهْرُورُزْدِيّ المقتول أيضاً بشهادة بعض الباحثين صاحب مدرسة إشراقية صوفية، إحتلت مكانة الصدارة بين جماعة التصوف والعشق الإلهي، لما قامت به هذه المدرسة من مقامات عرفانية سحرت بأفكارها العقلانية قلوب معاصريها وعارفيها، وصورت لهم عالم العقول، وعالم النفوس، وعالم المعاد بأسلوب حقاني عميق، أنار النفوس التواقة إلى الخلود والمشاهدة، بواسطة الانفعالات المتوترة الحية، وبالأراء الروحية المكاشفة، والقدرة الخارقة المؤثرة في مشاعر الناس وأحاسيسهم⁽²⁾؛ وفي هذا يذكر الشهرزوري أنه كان من السابقين في الحكمة العملية، وأنه كان قلندري⁽⁴⁾ الصفة، وكان له رياضات عجز أهل الزمان عنها... وكان أكثر عباداته الجزع والسهر والفكر في العوالم الإلهية، وكان قليل الالتفات إلى مراعاة الخلق، ملازماً للصمت والاشتغال بنفسه⁽³⁾.

ويقول الدكتور محمد مصطفى حلمي رحمه الله : " ... ليس أدل على سعة ثقافته الفلسفية من مؤلفاته العديدة الحافلة بالأراء القيمة، والتي جمع فيها إلى براعة الأنظار العقلية، روعة التعاليم الصوفية، ولطافة الأذواق الروحية .. وترجع أهمية السُّهْرُورُزْدِيّ في تاريخ الحياة الروحية الاسلامية، لا إلى أنه كان صوفياً من طراز الصوفية الأولين، ولا إلى أنه كان فيلسوفاً روحياً يصطنع النظر العقلي الخالص

(*) القلندرية أحد فرق الملامتية، وهم قوم ملكهم سكر طيبة قلوبهم حتى خربوا العادات، وطرحوا التقيد بأداب المجالسات والمخالطات، وساحوا في ميادين طيبة قلوبهم، فقلت أعمالهم إلا من الفرائض ... والقلندري لا يتقيد بهيئة، ولا يبالي بما يعرف من حاله وما لا يعرف . الموسوعة الصوفية، لعبد المنعم الحفني، ص329.

على نحو ما يصطنعه الفلاسفة الخالص، بل هي ترجع إلى مذهبه في
حكمة الإشراق، وهو ذلك المذهب الذي نزع فيه منزعاً وسطاً بين
التصوف المعتمد على الذوق، والفلسفة المستندة إلى النظر⁽⁴⁾؛ كما يدل
على ذلك قوله في بيان الطريق الذي حصل به ما حصل من حكمة
الإشراق : "... ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر،
ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً، ما كان
يشككني فيه مشكك .."⁽⁵⁾؛ ومن هنا كانت حكمة الإشراق فلسفة
روحانية في كثير من جوانبها ؛ حيث تذهب في المعرفة مذهباً ذوقياً
قوامه أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوي، كما يدل على ذلك ما
يحدثنا به الشهرزوري نفسه من أنه كتب كتابه (حكمة الإشراق)
إجابة للتمس فريق من أصدقائه طلب إليه أن يكتب كتاباً يذكر فيه
ما حصل له بالذوق في خلواته ومنازلاته⁽⁶⁾، وأن المنهج الذي اصطنعه هو
ذوق إمام الحكمة أفلاطون الذي يلقبه الشهرزوري بصاحب الأيد
والنور⁽⁷⁾.

ويقول الشهرزوري شارح كتب الشهرزوري في مقدمته لحكمة
الإشراق : " وهذه الحكمة الذوقية قل من يصل إليها من الحكماء،
ولا يحصل إلا للأفراد من الحكماء المتألهين الفاضلين، وهؤلاء منهم
قدماء سبقوا أرسطو زماناً، كاغاثاذايمون، وهرمس، وأنباذقلس،
وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون، وغيرهم من الأفاضل الأقدمين،
الذين شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقدمهم، وهؤلاء وإن كان أكثر
وكدهم الأمور الذوقية، فلم يكونوا خالين عن البحث، بل لهم بحوث
وتحريرات وإشارات منها تقوى إمام البحث أرسطاطاليس على التهذيب
والتفصيل ...، ومنهم متأخرون تأخروا عنه، لكن هؤلاء كانت

حكمتهم الذوقية ضعيفة جداً ، لأن أرسطاطاليس شغلهم بالبحث ... ولم يزل البحث بعد ذلك ينمو والذوق يضعف ويقل ... وضاعت طرق سلوكهم وكيفية معاينة الأنوار المجردة ولطافة مأخذهم فى مفارقة الأنفس بعد خراب البدن ... ولم يزل طريق الحكمة مسدودا حتى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة ... بظهور سلطان الحقيقة ... شهاب الملة والحق والدين أبو الفتوح السُّهُرُوزْدِيّ، فشرع فى إصلاح ما أفسدوا ... وشمرَ عن ساق الجد فى التعصب للحكماء الأول والذب عنهم ومناقضة من رد عليهم ، وبالع فى نصرتهم أشد مبالغة ... " (8).

وقد تميز السُّهُرُوزْدِيّ بتعدد وتنوع المصادر التى إستقى منها فكره، فتيارات متعددة، وأفكار مختلفة دينية فلسفية وصوفية ومذاهب اليونان والفرس القديمة، قد ساهمت فى تكوين مذهبه، وتجلت مهارته فى حبك مختلف الاتجاهات والتيارات فى نسق متكامل من خلال محاولته التوفيق بين الاتجاه البحثي العقلي والاتجاه الكشفى الصوفي فى منهج واحد يبدأ من العقل ويترقى صاعداً ، حتى يصل لمرحلة الكشف والإشراق⁽⁹⁾؛ ولذا يصرح السُّهُرُوزْدِيّ فى مقدمة حكمة الإشراق قائلاً : " وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتنى عليه وغيره يساعدنى عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل ، وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون ، صاحب الأيد والنور ، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأسطاين الحكمة مثل أنباذوقلس ، وفيثاغورس ، وغيرهما ، وكلمات الأولين مرموزة وما رد عليهم ، وإن كان متوجها على ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم ، فلا رد على الرمز ، وعلى هذا يبتنى قاعدة الشرق فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف

وفرشاوشتروبوو زجرهم، ومن قبلهم، وهى ليست قاعدة كفرة المجوس
والحاد مانى، وما يفضى إلى الشرك بالله تعالى" (10).

وعلى الرغم من هذه الأهمية التى مثلها السهرورديّ في تاريخ
التصوف الإسلامى، وعلى الرغم من عمق فلسفته في كافة المجالات
التي بُحث فيها، إلا أن هناك جوانب عديدة في فلسفته لم تُبحث بحثاً
منهجياً دقيقاً شاملاً، بحيث يتبين لنا أثر فلسفة هذا الفيلسوف .

ومن الموضوعات التي لم تبحث بحثاً منهجياً شاملاً نقده للمنطق
الصوري الأرسطي نقداً أضفى عليه بعداً إشراقياً؛ حيث يرى بعض
الباحثين أن أفكار السهرورديّ الفلسفية الخاصة لم تتناول أية فكرة
رئيسية منها بالقدر الكافي من البحث والتحليل، وفي مقدمتها جميعاً
نقده للمنطق الصوري الأرسطي، فلقد أجريت بعض الانتقادات من جانب
المتكلمين والفقهاء، ولكن نقد السهرورديّ قد جاء في اتجاه مقابل
تماماً، فقد أنزل المقولات العشر إلى خمس^(*)، ثم جعل من المنطق
سلماً صاعداً إلى عالم الإشراق، فإذا ما تأمل القارئ تاريخ المنطق بعد
ذلك في الغرب، يدرك ما لنقد السهرورديّ على المنطق الأرسطي من قيمة
بالغة .

(**) وفي هذا يقول السهروردي: "لما كان المحمول عليه الوجود إما موجوداً لا في
موضوع وهو الجوهر، وإما موجوداً فيه، إما غير قار الذات كالحركة أو قارها
الذي لا يعقل إلا مع الغير وهو المضاف، والقار غير الإضافي إما أن يوجب لذاته
التجزئ، والنسبة وهي الكمية أو لا يوجب لذاته ذاك وهو الكيف، فأنحصرات
الأمهات من المقولات في خمسة".

أنظر السهروردي: التلويحات اللوحية والعرشية، مجموعة في الحكمة الإلهية،
المجلد الأول، تحقيق هنري كوربان، استانبول، مطبعة المعارف، 1945، ص 11.

إلا أن بعض المستشرقين من أمثال " هنرى كوريان " Henery " Corbin ⁽¹¹⁾ ، وماكس هورتن " Max Horten ⁽¹²⁾ ، وغيرهما يقللون من أهمية الجانب المنطقي في " حكمة الإشراق " ويركزون على الجانب الكوني الميتافيزيقي، وما الجانب الكوني الميتافيزيقي عن النور، إلا تطبيق للمنهج الإشراقي في تصور الفلاسفة المشائين للكون ؛ بل يجعل بعض المستشرقين من أمثال " لويس ماسينون " Louis Mossignon من السُّهْرُورِيِّ إِشْرَاقِيًّا كُونِيًّا ميتافيزيقياً خالصاً، ويتركون جانب الحكمة ويميلون به إلى التصوف ويخرجونه من نطاق الفلسفة والمنطق ⁽¹³⁾.

والحقيقة أن القسم الأول " من حكمة الإشراق " عن " ضوابط الفكر " لا يقل أهمية عن القسم الثاني عن " الأنوار الإلهية "، بل هما واجهتان لحقيقة واحدة . فالسُّهْرُورِيُّ يبدأ في القسم الأول من حكمة الإشراق بالبحث في أسس الفكر من حيث المعايير المنطقية، ليري إمكانية التوصل إلى الحقيقة من خلال هذه المعايير العقلية، وعندما يجد أنها لا تفيد في الوصول إلى الحقائق الثابتة والدائمة التي ينشدها يعمد لنقدها، ومحاولة إصلاحها لتصبح صالحة كمرحلة نحو عالم الموجودات الحقيقية، عالم الأنوار والمجردات، وهو ما يعرض له في القسم الثاني من الكتاب ؛ حيث يتناول نظرية النور ومراتب الأنوار وما يتعلق بذلك من مباحث كونية وطبيعية

ولذلك فالسُّهْرُورِيُّ قد حاول في القسم الأول من حكمة الإشراق، أن ينقد بعض مباحث المنطق الصوري الذي عرض له في رسائله ؛ وبخاصة رسالة " اللمحات في الحقائق " أولاً، ثم يضع مذهباً منطقياً جديداً ثانياً، أو بمعنى أدق أن يختصر المنطق الأرسطي إختصاراً

مبتكراً ثانياً، ويسمى كثيراً من آرائه المبتكرة مباحث أو ضوابط إشراقية، بحيث يتسنى لنا بأن نطلق على مجموع تلك الآراء " المنطق الإشراقي " (14).

وعلى ذلك فالمنطق الإشراقي عند السُّهْرَوْرْدِيّ هو محاولة لإصلاح المنطق الأرسطي وتخليصه من آثار المشائية التي تعنى لديه الصورية الفارغة وللتحرر من الطريق الصوري عند المشائين المتأخرين، وذلك عن طريق الحصول على تجربة روحية تعطى هذا المنطق مضمونه وتعديل في شكله، وتخليص الفلسفة أيضاً من المناقشات العقيمة بين الفلاسفة المشائين من أجل إحياء الفلسفة والعودة إلى النبع الإشراقي الصوفي (15).

ومن هذا المنطق فإن هذه الدراسة تسعى جاهدة إلى عرض نقد السُّهْرَوْرْدِيّ لنواح من المنطق الأرسطي الذي وجد فيه ما يعيق طريقه نحو الإشراق، لنكشف من خلال هذا النقد عن رأيه في المنطق العقلي، وهو الصوفي الإشراقي الذي يري أن المعرفة أساسها: " معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي أو نصب تعريف حدي أو رسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة لسلب النفس عن البدن " (16)، فما الغاية من عرضه للمنطق ونقده له، وما الذي يمكن أن يقدمه في حقل نقد المنطق؟ وهل كان في نقده للمنطق يستند إلى أسس عقلية ينقد من خلالها، فيكون بذلك قد عاد إلى إطار العقل - إن كان ذلك ممكناً - وما قيمة هذا النقد مقارنة بما تعرض له المنطق الأرسطي من نقد في مختلف العصور؟

والإجابة علي هذه الأسئلة هي متضمنة في تقسيم السُّهُرُورْدِيّ لقضايا المنطق الإشرافي عند السُّهُرُورْدِيّ إلى ثلاثة مباحث، وهذه المباحث تكون كالآتي :

1- مبحث المعارف والتعاريف، ويضم مباحث اللغة وصلة اللفظ بالمعنى والتعريف.

2- مبحث الحجج، ويضم مباحث القياس وأشكال القضايا .

3- مبحث المغالطات، وفيه ينقد السُّهُرُورْدِيّ مباحث المشائين في الطبيعيات والإلهيات ؛ أي أنه ينقد بعض نتائجهم على أساس من تجربته الإشرافية .

ففي مبحث المعارف والتعاريف يغير السُّهُرُورْدِيّ بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعروفة، ويضع مكانها أسماء أخرى، فيسمى مثلاً القسمة الثلاثية المشهورة لدلالة اللفظ على المعنى : التطابق والتضمن والالتزام - يسميها القصد والحيطة والتطفل، وهي ألفاظ تدل على جانب شعوري قصدي لا على جانب صوري موضوعي محايد، وفي قسمة الألفاظ إلى عام وخاص، يسمى اللفظ الخاص اللفظ الشاخص، والمعنى الخاص المعنى الشاخص أو المنحط، وواضح في هذه التسمية الجديدة ظهور بعد الشخص كبعد التعيين أو تعيين درجته من حيث العلو والانحطاط والعلو، والعلو والانحطاط كلاهما يمثل بعداً صوفياً تترتب فيه الموجودات حسب الشرف والكمال⁽¹⁷⁾.

وفي هذا المبحث أيضاً ينتقد السُّهُرُورْدِيّ قاعدة المشائين في التعريفات موضحاً أن المشائين يأخذون الذاتى العام، أى الجنس، والذاتى الخاص أى الفصل في تعريف الشئ، ولما كان الذاتى الخاص

هذا غير معلوم عند من يجهله، فإقحامه في التعريف يناقض القاعدة المشائية القائلة بأن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم، ثم لو افترضنا أنه اتفق للمعروف الالهام بهذا الذاتى أو الخاص أو الفصل، فكيف يأمن ألا يكون قد غفل عن ذاتى آخر لا يعرف الشئ إلا به لا فتكون المعرفة بالشئ آنذاك ممتعة وكذلك تعريف الشئ ... ((⁽¹⁸⁾).

وهذا النقد الذى يوجهه السُّهْرُورُزْدَى للتعريف الأرسطى يوجهه باسم العلم الكشفى أو المعرفة الحسية، أى باسم المشاهدة الباطنية أو الخارجية . فالمشاهدة وحدها هى التى تعطى الخاص، وهى أساس المعرفة البعدية وسابقة عليها، وهى تعطى فرضة جديدة لا يمكن للتعريف الأرسطى أن يصل إليها، وهى الضامن لصدق المعرفة الإنسانية ومقياس صدقها، فالواقع منه المجهول ومنه المعلوم، والمعرفة الإنسانية جزئية لأنها لا تستطيع إلا أن تحصل على المعلوم دون المجهول ؛ في حين أن المعرفة الكشفية - الإشرافية تعطينا المجهول والمعلوم على حد سواء . تحتاج المعرفة الإنسانية إذن إلى معرفة أخرى صوفية إشرافية تكون لها بمثابة الأوليات، حتى نضمن ألا تتسلسل المعارف الإنسانية في أولها إلى ما لا نهاية، المعرفة الصوفية - الكشفية هى النقطة اليقينية الضرورية لكل معرفة إنسانية، وهى التى تعطينا معرفة بالواقع، فى حين أن التصورات عاجزة عن الخروج من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان⁽¹⁹⁾.

وهكذا ينتهى السُّهْرُورُزْدَى من نقده لمبحث التعريف الأرسطى إلى نتيجة عامة واحدة وهى أن الإنسان لا يحتاج، لكى يعلم شيئاً إلى التعريف الأرسطى من الجنس والفصل، من أجل إفساح المجال للمعرفة الإشرافية القائمة على الكشف والإلهام الصوفيين⁽²⁰⁾.

وفي المبحث الثاني، وهو مبحث الحجج يختصر السُّهُرُورُزْدِيّ كثيراً من أشكال القضايا، لأنها لا يستفاد بها أو لأنها متشعبة يستغنى عنها بأقل منها ويستبدل بها ضوابط للفكر قليلة العدد، مختصرة الفوائد، وهذا يعنى أن السُّهُرُورُزْدِيّ يرفض كل ما هو زائد على نظرية متسقة للعقل، وكل ما هو زائد عليه أو متشعبة منه لا دلالة له، فمبادئ العقل هى المبادئ الضرورية اللازمة والنافعة؛ أى أنها هى المبادئ الكافية وقد يكون هذا التشعب والتفريع أحد معانى الصورية. أى الصورية الفارغة⁽²¹⁾.

ففى القضايا يقسم السُّهُرُورُزْدِيّ القضايا إلى كلية وجزئية أو موجبة وسالبة، ويحذف القضايا الشخصية لأن الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم، وحتى تكون أحكام القضايا أضبط وأسهل، ويقسم السُّهُرُورُزْدِيّ القضايا أيضاً من حيث الجهة إلى ضرورية وممتعة وممكنة، ولكنه يحذف المجهولة وكمية الموضوع، لأن المجهول لا يفيد العلم، لأن الكيف هو الذى يميز شيئاً عن آخر، وفى التناقض يحذف السُّهُرُورُزْدِيّ عديداً من الأبحاث أنه لا يحتاج إليها فى نقد المشائين وتفريعاتهم⁽²²⁾.

وفيما يتعلق بالقياس الاستثنائى والاقترانى، فيقول عن السلبى أنه لا يحتاج إلى تطويل، والضابط الإشراقى فيه مقنع دون كثير من المختلطات، ويقول عن الشكل الثانى أنه ترك التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والخلط، ويقول عن الشكل الثالث أنه قد حذف عنه التطويلات. أما الشكل الرابع فإنه يسقطه من حسابه، لأنه شكل تابع للأشكال الثلاثة الأولى الأصلية، فالسُّهُرُورُزْدِيّ يستبدل بهذه التعريفات القديمة الفطرة أو الضابط الإشراقى⁽²³⁾.

وبالإضافة إلى الحذف والاختصار، فإن السُّهُرُوزْدِيّ قام أيضاً بتبسيط أشكال القضايا في أربعة مواضع، يسمى كل منها حكمة إشراقية :

1- فمن حيث الكيف يرد السُّهُرُوزْدِيّ القضايا السالبة كلها إلى قضايا موجبة⁽²⁴⁾، وهذا يعنى رد الفرع إلى الأصل، فالسلب فرع والإيجاب أصل، والسُّهُرُوزْدِيّ يبحث عن الأصول لا عن الفروع، والمعرفة الإشراقية أصل المعرفة الإنسانية، وإذا كان السلب جزءاً للموضوع أو للمحمول، لم يكن قاطعاً للنسبة، فالإيجاب قطع والسلب ظن .

2- ومن حيث الكم يرد السُّهُرُوزْدِيّ القضايا الجزئية كلها إلى قضايا كلية⁽²⁵⁾، فالكل هو الأصل والجزء فرع عليه، والمعرفة الإشراقية كلية لا جزئية، وفي العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا الجزئية، بل على الكلية، والجزئية لا تكون شرطاً في التناقض، وبالتالي فهي لا تدخل في أصول القضايا، والكلية لا بد أن تكون محيطة أو حاصرة .

3- ومن حيث الجهة يرد السُّهُرُوزْدِيّ القضايا الممكنة كلها إلى قضايا ضرورية أو بتامة⁽²⁶⁾، وذلك لأن الممكن سلب للضروري، والمعرفة الإشراقية معرفة ضرورية وليست ممكنة، ويجعل السُّهُرُوزْدِيّ الإمكان والإقناع جزءاً من المحمول ولم يجعله شرطاً للتناقض، والقضية البتامة هي الوحيدة التي تستخدم في العلوم، أما الممكنة أو الممتعة فلا تستخدم على الإطلاق .

4- ومن حيث إطلاق الحكم يرد السُّهُرُوزْدِيّ القضايا المنفصلة كلها إلى قضايا متصلة⁽²⁷⁾، وذلك لأن الاتصال أصل الانفصال، ولأن

المعرفة الإشراقية متصلة لا انفصال فيها والحقائق ليس فيها اختيار بين احتمالين "إما ... أو"، بل هي حقيقية واحدة متصلة صادقة .

أما من حيث مادة البراهين، فالسُّهْرُورِيُّ لا يستعمل إلا مادة يقينية، سواء أكانت فطرية أو ما يبنى على فطري في قياس صحيح، والحدسيات عند السُّهْرُورِيِّ تشمل : المجريات، وهي مشاهدات مفيدة يقينية تحدث بالتكرار والمتواترات، وهي شهادات يقينية لكثرتها بعيدة عن التواطؤ ومؤيدة بالقرائن أو المشهورات والمخيلات، والتمثيلات فكلها لا تفيد اليقين، فواضح أن اليقين عند السُّهْرُورِيِّ، هو الحدس، والحدس، يشمل المتواترات والمشاهدات أو الوحي والمعرفة الإنسانية على حد سواء⁽²⁸⁾.

ولما كانت مباحث المنطق الإشراقي عند السُّهْرُورِيِّ على هذا النحو من الجدة والطرافة، فقد إجتهدنا بين الفنية والفنية في أن نقارنه ببعض الأفكار المتضمنة في المنطق الحديث، علي ألا تعنى تلك المقارنة أن الأفكار التي طرحها السُّهْرُورِيُّ، قد وصلت إلى آخر ما وصلت إليه أفكار المنطقة المحدثين، وإنما يعنى وجود نفس الحلول لنفس المشكلات، فهناك حقائق منطقية عامة يمكن للمفكرين من شعوب مختلفة الانتساب إليها والاتفاق عليها، دون أن تكون مجرد وجهات نظر خاصة مرتبطة بعصر معين، أو بمزاج خاص، كما لا تعنى المقارنة وجود أوجه تشابه مستمرة بين الأفكار المتضمنة في المنطق الإشراقي والأفكار المتضمنة في المنطق الحديث .

كما لا تعنى المقارنة بالضرورة أوجه التشابه والاختلاف ؛ بل تعنى إلى حد ما إيجاد أوجه التشابه والاختلاف عن طريق المقابلة غير المستمرة بين أفكار السُّهْرُورِيِّ وأفكار المنطقة المحدثين .

وعلى هذا تشمل المقارنة جانبين :

الجانب الأول : موضوعات قائمة في المنطق الاشرافي والمنطق الحديث معاً ؛ مثل نقد المنطق الصوري الأرسطي، ومحاولة إصلاحه، ثم ربط المنطق بنظرية المعرفة .

الجانب الثاني : موضوعات قائمة في المنطق الاشرافي، يمكن تلمسها في المنطق الحديث، مثل :

- أولاً : إختصار المنطق الأرسطي، ثم محاولة وضع نسق له .
- ثانياً : نقد التعريف الأرسطي، ومحاولة وضع تعريف جديد له .
- ثالثاً : إختصار المقولات الأرسطية .
- رابعاً : الاهتمام بالقضايا الشرطية بجانب القضايا الحملية .
- خامساً : رد القضايا السالبة في قضايا موجبة .
- سادساً : رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية .
- سابعاً : عدم إعتبار القضايا الشخصية قضايا كلية .
- ثامناً : التحلل من عدد ضروب أشكال القياسات الأرسطية .
- تاسعاً : إنكار الشكل الرابع .

وتقتضينا الأمانة العلمية أن نشير إلى أن هناك دراسات وبحوثاً، قد سبقتنا إلى تناول جانب أو أكثر من جوانب المنطق الإشرافي عند السُّهْرُورْدِي^(١١١) ؛ لكننا عندما أطلعنا عليهم جميعاً لم نجد في أي منها

(١١١) من أهم تلك الدراسات دراسة جادة متعمقة في منطق السهرودي قام بها الأستاذ الدكتور / على سامي للنشار، وضمنها كتابه مناهج البحث عند مفكرى الإسلام-

معالجة منهجية ودراسة مستوعبة لكل جوانب المنطق الإشراقي، وعلى أية حال فحسب هذه الدراسات السابقة أنها تمثل جهداً لا ينكر لأصحابها من الأساتذة ، وأشهد أنني أصبت من بعضها شيئاً من الفائدة، ولكن أعظم فائدة من تلك الدراسات هي أنها أكدت عندى العزم على القيام ببحث خاص شامل مستوعب لقضية " المنطق الإشراقي عند السُّهْرُورْدِيّ المقتول " .

وقد حاولنا في بحثنا هذا أن نعرض لموضوع المنطق الإشراقي عند السُّهْرُورْدِيّ بمنهج يعالج ما أعرضت عنه أو أغفلته الدراسات السابقة أو عرضت لجوانب تتصل به في عجلة لا تكشف بدرجة كافية عن فكر السُّهْرُورْدِيّ وفلسفته في هذا الموضوع، ووفقاً لفهمنا لنصوص الفيلسوف وتأويلاتنا لبعضها أحياناً ومقارنتها ببعض وبغيرها من الآراء التي سبقتها، فقد أدى ذلك إلى أن نقول بآراء تخالف كثيراً من الآراء التي تضمنتها بعض الدراسات السابقة، على أننا لم نكتف بمجرد عرض آراء الفيلسوف في كل مسألة تتصل بالموضوع، وإلا وقعنا فيما نحذر من القوع فيه، وهو أن تكون الدراسة أفقية مسطحة خالية من العمق .

ومن ثم حاولنا دائماً وبقدر ما وسعنا الجهد أن نبرز آراءه التقريرية والنقدية في كل مسألة ونقارنها بما سبقها من آراء، ثم

مخصص لها الباب الرابع من ص 303 - 319، وقد اهتم المؤلف بإبراز مباحث المنطق الإشراقي عند السهروردي ؛ وهناك دراسة متعمدة أيضاً للأستاذ الدكتور حسن حنفي موضوعها " بين حكمة الاشراق والفينولوجيا " ضمنها الكتاب التذكاري لشهاب الدين السهروردي في ذكراه، ص ص 216--280، وهي دراسة نقدية مقارنة تتناول أبرز فلسفة السهروردي وهوسرل

نكشف عن إنعكاساتها وآثارها فيمن جاء بعده سواء من مفكرى الإسلام أو مفكرى العصر الحديث .

على أننا في معالجتنا لموضوع بحثنا آثرنا إنتهاج المنهج التحليلي المقارن، من حيث يعتبر في نظرنا على أقل تقدير - أنسب المناهج وأشدها ملائمة لطبيعة الموضوع وغاياته . فبالتحليل نستطق النص فتتبعث فيه الحياة من جديد، فيحدثنا بعد صمت ويتحول من حالة كونه شيئاً جامداً إلى صيرورته كائناً حياً ينبض بالمعنى والدلالات التي تظهر بعد كمون، وتتشأ علاقة حميمة مثمرة بينه، وبين الباحث يفيد منها هذا في فهم ما ظهر من النص وما بطن، ويعرف مناسبة ولادته، والدافع إليه وزمانه ومكانه وقيمه . كما يعرف فحواه ومرماه ومصدره، ويتعرف على مكونات البنية العضوية للرأى أو النص أو الدعوى، وما قد يكون قد طرأ عليها من تغيير أو تطوير على يد الرفقاء.

وبالمقارنة ندرك الفروق الفردية والجماعية بين طائفة وطائفة وفريق وفريق، كما ندرك أوجه الاتفاق والاختلاف وأسبابها ونتلمس الأبعاد الحقيقي وراء ذلك، ونحكم قبضتنا المعرفية على مختلف التوجهات والدعاوى والمسالك ومضامينها وتأدياتها .

ولسنا ندعى أننا بهذا البحث قد نبلى الغاية التى تسد الطريق أمام كل بحث بعده، وإنما فقط يمكننا أن نزعّم أننا سنحاول هذا تقديم رؤية جديدة تلمسنا أهم أبعادها من خلال دراستنا الاستطلاعية في مؤلفات شهاب الدين السُّهُرُورُزْدِيّ المقتول، وخاصة كتاب " حكمة الإشراق " ولكل باحث جهده ورؤاه، وفى إعتقادنا أن الدراسات والبحوث العلمية تتكامل فيما بينها بما يحقق التواصل الفكرى ويدعم

مشروعيته، وفي هذا ما يضمن لنا استمرارية البحث والدراسة في المنطق العربي - الإسلامي إحياء وتجديداً وتأصيلاً، وإبراز الجوانب المضيئة فيه وتنقيحاً له مما علق به من الشوائب بفعل الزمن وتقادم التاريخ أو بفعل بعض المستشرقين المتزمنين الذين يحاولون إنكار هذا المنطق بحجة أنه نسخة مكررة من المنطق الأرسطي .

وقد قسمت هذا الدراسة إلى ستة فصول لأصور بها ملامح وأبعاد المنطق والتصوف عند السُّهْرَوْرْدِيِّ المقتول من شتى نواحيه، تصويراً تعتمد فيه الأجزاء بعضها على بعض ؛ فحاولت في الفصل الأول أن أعرف شيئاً من شخصيته متى عاش، وبمن تأثر ولماذا قتل وأى كتب ألف ١٩

كذلك في هذا الفصل حاولنا أن نجيب علي كثير من التساؤلات التي واجهتنا من خلاله، ومنها علي سبيل المثال لا الحصر: هل استطاع السُّهْرَوْرْدِيُّ أن يحقق وحدة النظر والذوق ؟ وأن يجمع بين المنطق والتصوف في منهج واحد ؟ هل استطاع أن يحقق وحدة المنهج أم بقي ثنائياً فهو منطقي فيلسوف يعتمد علي العقل من ناحية، وصبوفي إشراقي يعتمد علي الذوق من ناحية أخرى ؟ هل يمكننا اعتبار نقد السُّهْرَوْرْدِيِّ للمنطق الأرسطي وتعديلاته المقترحة تمثل الصوفية في شئ أم أنه نقد عقلي منطقي بحت؟

وفي الفصل الثاني ألقيت الضوء علي المنطق وعلاقته بنظرية المعرفة الصوفية عند السُّهْرَوْرْدِيِّ. أما الفصل الثالث فقد خصصته للمنطق عند السُّهْرَوْرْدِيِّ وعلاقته بالمنطق الأرسطي، أما الفصل الرابع فقد تناول إشكالية نقد المنطق الأرسطي ومحاولة إصلاحه عند السُّهْرَوْرْدِيِّ والمناطقة المحدثين، ثم يأتي الفصل الخامس وفيه عرضت

للنزعة الصوفية في المنطق الأوروبي الحديث، وأما الفصل السادس والأخير فقد حاولت أن أتلّمس أفكار وقضايا المنطق والتصوف عند السُّهْرُورْدِيِّ في المنطق الأوروبي الحديث من خلال هذا العنوان "منطق السُّهْرُورْدِيِّ ومحاولة قراءة أفكاره في المنطق الحديث".

وعلي ذلك فإن تناولنا لنقد المنطق الأرسطي من قبل السهروردي، وما طرحناه من بديل، قام علي أساس أن ما طرحناه من آراء منطقية، إنما يمثل جانباً من رؤية كلية أشمل تنعكس في مجمل آرائه ومباحثه، وما المنطق إلا جزءاً من هذا السياق الفكري العام، فغاية البحث بيان أثر المنطلقات الفكرية والعقدية والايديولوجية في رؤية المفكر أو الفيلسوف لعملية المعرفة ووسائلها وغاياتها ودور العقل فيها.

وفي النهاية أتمنى أن يكون هذا البحث قد حقق ما كان يهدف إلى تحقيقه حتى يكون ثمرة من ثمار الفكر المفيد في الدراسات التي تهتم بتفاصيل جذور المنطق العربي في المنطق الحديث .

المؤلف

هوامش المقدمة

- 1- ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق د. نزار رضا، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص642.
- 2- شرح حال السُّهْرُوْزْدِيّ ، للسُّهْرُوْزْدِيّ، 16/3 - 17، ضمن مجموعة مصنفات السُّهْرُوْزْدِيّ، بعناية هنري كرين، ط طهران، 1373هـ .
- 3- د. مصطفى غالب : السُّهْرُوْزْدِيّ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1982، ص 5.
- 4- د. محمد مصطفى حلمي الحياة الروحية في الإسلام، سلسلة دراسات إسلامية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970 م، ص 142، 143 .
- 5- السُّهْرُوْزْدِيّ : حكمة الإشراف، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية، تصحيح هنري كوربان، ج1، إستانبول، 1945، ص16- 17.
- 6- حكمة الاشراف، ص13- 15 .
- 7- محمد مصطفى حلمي : نفس المرجع، ص144 - 146 .
- 8- الشهرزوري : نزهة الأرواح وروضة الأفراح، نسخة مصورة بجامعة القاهرة، تحت رقم 24037، ص232، وقد حقق هذا الكتاب مؤخراً بواسطة الدكتور / محمد علي أبو ريان، ص 33.

- 9- ناصر محمد يحي ضميره : نقد المنطق الأرسطي بين الشهرزوري وابن تيمية، رسالة ماجستير غير منشورة، بكلية الآداب، جامعة دمشق، سوريا، 2005، ص 115.
- 10- حكمة الإشراق، ج2، ص10- 11 .
- 11- تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوريان، ترجمة نصير مروة، وحسن قبيسي، راجعه وقدم له موسى الصدر، وعارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، 1966م، ص 112.
- 12 - Max Horten : Die philosophie des islam, Munschen, 1924, P.125 .
- 13- Louis Mossignon : Recuel de textes inedits concernant l'histoire de mystique en pays d'Islam, Paris, 1929, P.113 .
- 13- د. علي سامي النشار :مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، 1984م، ص 302.
- 15- د.حسن حنفي : بين حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، بحث نشر ضمن الكتاب التذكاري، شيخ الإشراق، القاهرة، 1981م، ص 219.
- 16- الشهرزوري : شرح حكمة الإشراق، ص 4.
- 17- د.حسن حنفي : نفس المرجع، ص 222.
- 18- حكمة الاشراق ص 25.
- 19- نفس المصدر، ص 26.

- 20- نفس المصدر، ص 30.
- 21- نفس المصدر، ص 31 - 32.
- 22- نفس المصدر، ص 32.
- 23- نفس المصدر، ص 36.
- 24- نفس المصدر، ص 37 - 38.
- 25- نفس المصدر، ص 38.
- 26- نفس المصدر، ص 34.
- 27- نفس المصدر، ص 35.
- 28- نفس المصدر، ص 590.

الفصل الأول

السُّهُرُورْدِيَّ حَيَاتِهِ وَآثَارِهِ

ويشتمل هذا الفصل علي العناصر التالية:

- ✱ تمهيد.
- ✱ أولاً : إسمه ولقبه .
- ✱ ثانياً : المولد والنشأة ..
- ✱ ثالثاً : رحلاته .
- ✱ رابعاً : مأساته.
- ✱ خامساً : حياته الفكرية.
- ✱ سادساً : آثاره.

تمهيد

إن شهاب الدين السُّهْرَوْرْدِيَّ هذه الشعلة الإشرافية العرفانية الي
أخمدت بسرعة، بفعل الدس والتأمر والتعصب البغيض، لم ينضب زيتها
ويجف بجفاف جسده، بل لا يزال وميضه الروحي، وذوقه العرفاني يتردد
صداه في قلوب عارفيه حتي هذا اليوم، وسيدوم خالداً أبدياً يجمع بين
النظر والشعور إلي ما لا نهاية، كظل نوراني يمتد بفيئه ليرسم صورة
حقيقية رائعة لأسمي معاني العرفان في ثوب الفلسفة والتأمل الفلسفي.

علاوة علي ذلك فإنه لا يمكن أن يتجاهل الكثير من الباحثين
والمفكرين أن السُّهْرَوْرْدِيَّ قد قدم لنا مذهباً فلسفياً إنسانياً كاملاً ؛
حيث ناقش فيه قضايا الفلسفة من خلال المنظومة الرئيسية لها : الله -
الكون - الإنسان، فيقدم مفهومه لكل منها، ومفهومه لعلاقة كل
منها بالآخر، شأنه في ذلك شأن أي فيلسوف، وهو في ذلك يقف على
قدم المساواة مع أمثال، أرسطو، وأفلاطون، ومذهب السُّهْرَوْرْدِيَّ
الفلسفي شأن أي مذهب فلسفي آخر، فيه جانب التأثر بما سبقه، وفيه
جانب النقد، ومحاولة تقديم الجديد .

ومن هذا المنطلق نحاول في هذا الفصل أن نكشف النقاب عن
حياة السُّهْرَوْرْدِيَّ وآثاره، وذلك علي النحو التالي:-

أولاً : إسمه ولقبه :

يرى معظم المؤرخين والمترجمين أن شهاب الدين السُّهْرَوْرْدِيَّ هو
" أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك "، غير أن " ابن أبي أصيبعة " ذكر
أن أسم السُّهْرَوْرْدِيَّ هو " عمر " دون أن يذكر إسم أبيه .⁽¹⁾، وقد لاحظ
"نلليانو" Nallono هذا الخطأ الذي وقع فيه " ابن أبي أصيبعة " ووصفه

بالسهو الشنيع والغلط الفظيع .⁽²⁾؛ أما ياقوت الحموى فيقول أن : "إسم السُّهْرُورْدَى هو " أحمد " وأن كنيته هي " أبو الفتوح " .⁽³⁾

ولكن ابن خلكان يشير إلى أن الاسم الصحيح هو : " أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك " . ثم يضبط هذا الاسم ضبطاً لغوياً لما عسى أن يلتبس في هذا الاسم من ألفاظ غريبة أو عجيبة ، قد يصعب نطقها أو فهمها فيذكر أن لفظ " حبش " بفتح الحاء المهملة والباء الموحدة والشين المعجمة . وقال عن لفظ " أميرك " إنه بفتح الهمزة وبعدها ميم مكسورة ، ثم ياء مثناة من تحتها ساكنة وبعدها راء مفتوحة ، ثم كان وهو إسم أعجمى معناه " أمير " وهو تصغير " أمير " لأن الكاف التي تلحق بآخر الاسم هي للتصغير⁽⁴⁾ .

ويلقب السُّهْرُورْدَى بالمؤيد بالملكوت ، وذلك لما عرف عنه من العلوم الإلهية والأسرار الربانية التي رمز الحكماء إليها وأشار الأنبياء إليها ، ولما أيد به من قوة التعبير عن هذه الأسرار وتلك العلوم في كتابه العظيم " حكمة الإشراف " .⁽⁵⁾ ويلقب أيضاً بخالق البرايا ، وذلك لما كان يظهره في الحال من العجائب ، ويرى الشهرزورى أن واحداً رأى السُّهْرُورْدَى في المنام ، فقال له الأخير لا تسمونى بخالق البرايا⁽⁶⁾ .

ولما كان السُّهْرُورْدَى قد قتل بأمر السلطان صلاح الدين الأيوبي سنة (589 هـ - 1193 م) ، فلهذا السبب أطلق عليه المؤرخون لقب " الشيخ المقتول " ، وذلك تمييزاً له عن غيره ممن يشتركون معه في النسبة إلى سهرورد ، فثمة علماء ثلاثة يعرفون باسم السُّهْرُورْدَى وهم :

1- ضياء الدين أبو النجيب عبد القاهر السُّهْرُورْدَى ، المتوفى سنة

630 هـ الموافق 1167 م أو سنة 1168 م .

2- شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عموية، مؤلف عوارف المعارف، سنة 632 هـ - الموافق سنة 1234 أو 1235 م .

3- محمد بن عمر بن الشيخ شهاب الدين، المتقدم مباشرة، صاحب زاد المسافر في التصوف⁽⁷⁾ .

غير أن " أحمد أمين " يرى أنه ربما لقب " بالشيخ المقتول " فذلك إيماء بأنه قتل استحقاقاً لهذا القتل، وإلا كان لقب بالشهيد، وأنه أشاع في " حلب " تعاليمه الفلسفية ورأيه في الحلول، وأن الله والعالم شئ واحد وتصريحه بذلك ألب الفقهاء والشعب عليه، فإضطر الملك الظاهر بن صلاح الدين حاكم حلب أن يتخلى عن حمايته فقتل عام " 587 "، وهو السادس والثلاثين من عمره⁽⁸⁾ .

ويرجع " الأب جومس نولجانس " أن علة لقب السُّهُرُورْدِيّ بالشيخ المقتول يرجع إلى أنه الذي تعود عليه الناس فسموه به، ولأنه لم يمت موتاً عادياً، وإنما مات مقتولاً، ولهذا يكون اللقب الذي تعود الناس تسميته به. " المقتول " يشير إلى أن موته لم يعتبر دليلاً على الإيمان الحقيقي الذي يتسم به الشهداء، وإنما مات ككافر مداناً من السلطات الدينية⁽⁹⁾ .

وهنا يتضح أن السُّهُرُورْدِيّ إذا كان قد لقب بالشيخ المقتول، فذلك لما تواتر عليه جمهور المؤرخين، أما تلاميذه وأتباعه فإنهم يطلقون عليه لقب " الشهيد "؛ حيث اعتبروه شهيد الفكر والعقيدة الإشرافية⁽¹⁰⁾ .

ثانياً : المولد والنشأة

في منتصف القرن السادس الهجري ولد شهاب الدين السُّهُرُورْدِيّ المقتول عام 549 هـ الموافق 1153 م في (سهرورد)، وهي

بضم أوله وسكون ثانيه وفتح الراء والواو وسكون الراء، ودال مهملة
وهى : بلدة قريبة من زنجان بالجبال⁽¹¹⁾ .

على أنه ليس من الممكن الآن تحديد موقعها بدقة، لكن إذا
أردنا تحديد موقعها في العهد القديم، فيمكن القول بأنها كانت تقع
في الشمال الغربى من إيران في ميديا القديمة وهى مدينة كانت مزدهرة
إبان الاضطرابات المغولية⁽¹²⁾ .

وبخصوص المولد والنشأة يعطينا المؤرخين والمترجمون طائفة
قليلة من المعلومات التى لاخطر لها ولا غناء فيها، والتى لا تكفى
لإظهارنا على صورة واضحة لحياة السُّهْرُورِزِّى في طفولته وصباه، ولعل
كل ما نعرفه عنه أنه ولد في سهرورد، وأن تاريخ مولده يقع بين سنتى
(545 هـ) الموافق (1150 م)، وسنة (550 هـ) الموافق (1155 م)،
وأنه قضى حياته الأولى بتلك البلدة القريبة من زنجان، وهى (سهرورد)،
وهناك تلقى أول ما تلقى من ثقافات دينية وفلسفية أو تصوفية . أما على
من تلقى هذه الثقافات وما مبلغ وقوفه عليها وتحصيله لها !! وما
الخصائص العلمية وغير العلمية التى إمتازت بها بيئته المنزلية من ناحية،
وبيئته الاجتماعية من ناحية أخرى، ومن أبوه، وما مكانة هذا الأب،
وما أثر في تنشئة ابنه، وتثقيفه وتوجيهه !!⁽¹³⁾ . فكل ذلك أمور لا يكاد
الباحث يظفر بها أو يقف على بعضها فيما بين يديه من المراجع، حتى
الشهرزورى تلميذ السُّهْرُورِزِّى المباشر وشارح مؤلفاته لا يخبرنا في
ترجمته المطولة بإجابات شافية عن هذه الاستفسارات .

ولعل السبب في هذا يرجع إلى صغر سن هذا الفيلسوف
الصوفى وكثرة أسفاره كانا من العوامل التى قيضت نطاق انتشار
علمه، أو ذبوع صيته، فلم يحفل بتتبع نشأته الأولى⁽¹⁴⁾ .

ثالثاً : رحلاته :

كان الشهرزورى كثير السفر والترحال والتنقل في مختلف الأقطار، فلقد كان السفر من بعض هواياته⁽¹⁵⁾، فلا يكاد ينزل ببلده جديدة حتى يبحث عن العلماء والحكماء، ويأخذ عنهم علمهم، وعن الحكماء حكمتهم، ويصاحب الصوفية، ويجالسهم، ويأخذ نفسه بالتجريد وسلوك طريقته من رياضيات ومجاهدات كانت سبيله إلى ما أشرقت به نفسه من أنوار المكاشفات⁽¹⁶⁾.

فقد حدثنا الشهرزورى ما نصه : " كان قدس الله روحه كثير الجولان والطوفان في البلدان، شديد الشوق إلى تحصين مشاركه في علومه، ولم يحصل له، قال في آخر " المطارحات " ... ها هو ذا قد بلغ سننى تقريباً ثلاثين سنة وأكثر عمرى في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشاركه مطلع على العلوم، ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة، ولا من يؤمن بها وأكثر العجب من ذلك⁽¹⁷⁾.

واليلاد التى سافر إليها الشهرزورى لا تتجاوز كما أخبرنا المؤرخون والمترجمون بلاد الشام، وبلاد الروم، وقد حدثنا الشهرزورى أيضاً عن الشهرزورى في موضع آخر، فقال ما نصه : " وسافر في صغره في طلب العلم والحكمة إلى مراغة، واشتغاله بها على يد " مجد الدين الجيلى "، في أصفهان، وبلغنى أنه قرأ هناك بصائر ابن سهلان الساوى على الظهير الفارسى، والله أعلم بذلك، إلا أن كتبه تدل على أنه فكر في البصائر كثيراً، وسافر إلى نواحي متعددة، وصحب الصوفية، واستفاد منهم، وحصل لنفسه ملكة الاستقلال بالفكر والانفراد، ثم اشتغل بنفسه بالرياضيات والخلوات والأفكار، حتى وصل إلى غايات مقامات الحكماء ونهايات مكاشفات الأولياء⁽¹⁸⁾.

من هذا النص يتضح لنا أن السُّهْرُورْدِيَّ قد أخذ العلم في بداية حياته على يد " مجد الدين الجيلي " أستاذ فخر الدين الرازي، ثم سافر بعد ذلك إلى أصفهان، وأصفهان إحدى المدن الكبرى التي استقر فيها " ابن سينا " وقتاً غير قصير، واتخذ فيها قسطاً كبيراً من موسوعته الفلسفية الكبرى " الشفاء "، وكان له فيها تلاميذ وأتباع تعاقبوا إلى أن رآهم السُّهْرُورْدِيَّ، وإطمأن إلى صحبتهم، واتخذ منهم أصدقاء أولع بهم . وفي أصفهان قرأ السُّهْرُورْدِيَّ " بصائر ابن سهلان الساوي المتوفى سنة 450 هـ - الموافق سنة 1060 م ."

وكتاب البصائر النصيرية من أجواد أنواع التلخيصات لمنطق الشفاء لابن سينا، كما أن السُّهْرُورْدِيَّ، وهو بأصفهان خاطب الفكر السينوي . فكتب له رسالة " بستان القلوب "، كما ترجم " رسالة سينا إلى اللغة الفارسية ⁽¹⁹⁾ .

كما إتصل السهرودري بالشيخ " فخر الدين الماديني "، وكانت بينهما صداقات واجتماعات كما أخبرنا بذلك ابن أصيبعة ⁽²⁰⁾؛ حيث إستفاد السُّهْرُورْدِيَّ من إتصاله به في تكوين مذهبه المشائي الذي عرض له في " التلويحات واللمحات والمقامات والمطارحات وهياكل النور..... الخ .

ثم يذكر الشهرزوري بأن السُّهْرُورْدِيَّ سافر إلى مناطق متعددة لطلب العلم دون أن يذكر اسمها بالتفصيل، غير أنه أشار بأن السُّهْرُورْدِيَّ كل يفضل الإقامة " بديار بكر "، وقد إتصل بأمير خربوط " عماد الدين قرة أرسلان " حاكم ديار بكر وأهدى إليه كتابه " الألواح العمادية ⁽²¹⁾ .

ويذهب "ماسينيون" Massinon إلى أن الشهرزورى أسس مدرسة إشراقية في بسلامت الأمير⁽²²⁾. غير أن كتابات المؤرخين والمترجمين لم تؤيد هذا الرأي، حيث أن صفر سنة وكثرة أسفاره لا تجعلنا نعتقد أنه كان لديه من الوقت ما يسمح له بتكوين مدرسة فلسفية، ولا سيما وأن إقامته في الأناضول عن الأمير أرسلان لم تطل، لأن الشيخ كان كثير السفر ميالاً إلى التجوال⁽²³⁾.

على أن حياة التجوال التي كان يحياها الشهرزورى، لم تقف به عند البلاد التي أشار المؤرخون والمترجمون إلى أنه قد دخلها، وأفاد منها ما أفاد من ثقافات، واتصل فيها بمن اتصل من شخصيات وإنما هي قد امتدت به إلى الشام، حيث قدم مدينة حلب سنة 579 هـ، كما يقول: "ابن أبى أصيبعة (24)، وهي آخر البلاد التي سافر إليها، وفيها قتل بسبب معتقداته الفلسفية .

رابعاً : مأساته

يحدثنا الشهرزورى بما قاله "فخر الدين الماردينى" ما نصه : "ولما فارقنا الشهرزورى من الشرق، وتوجه إلى حلب، وناظر فيها الفقهاء، ولم يجاره أحد . فكثير تشنيعهم عليه، فاستحضره الملك الظاهر، واستحضر الأكابر والفضلاء المتفنة لسماع ما يجرى بينهم من المباحث، فتكلم معهم بكلام كثير، وبأن له فضل عظيم وعلم باهر، وحسن موقعه عند الملك الظاهر، وقرية وصار مكيناً عنده مختصاً به . فإزداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضر بكفره، وسيروها إلى دمشق إلى صلاح الدين، وقالوا له : إن بقى أفسد إعتقاد الملك، وإن أطلق أفسد أى ناحية سلك، وزادوا عليه أشياء كثيرة فبعث إلى الملك الظاهر يقول

بخط القاضي : " إن هذا الشهاب لا بد من قتله ، ولا سبيل إلى إطلاقه بوجه (25) .

من هذا النص يتضح لنا أن السُّهُرُورْزِيَّ عندما جاء إلى حلب ، نزل المدرسة الخلاوية ، وحضر درس شيخها الشريف " افتخار الدين " كما أخبرنا بذلك ابن أبي أصيبعة⁽²⁶⁾ ، فأدناه إليه وقرب مجلسه منه ، وأظهر فضله للناس ، وعرف مكانه فيهم ، على أن ما ظهر من فضل السُّهُرُورْزِيَّ وعلمه ، وما أظهره من براعة في المناظرة ، وإفحام في الحجاج ، وما كان له من منزلة كبرى عند الشيخ افتخار الدين ، كل أولئك قد أحنق عليه الفقهاء وأوغر صدورهم فجعلهم يرفضون به ويشنعون عليه ، الأمر الذي ترتب عليه أن استحضره الملك الظاهر بن صلاح الدين وصاحب حلب في ذلك الحين ، وعقد له مجلساً من الفقهاء والمتكلمين يباحثونه ويناضرونه ، فيظهر عليهم بحججه ، وإذا الملك يقربه ، ويقبل عليه ويتخصص به ، وإذا بالحناقين عليه والضائقين به من الفقهاء يزداد حنقهم وغيظهم ، وإذا هم يرمونه بالإلحاد والزندقة ، ويكتبون إلى الملك الناصر صلاح الدين يحذرونه من فساد عقيدة ابنه الظاهر بصحبته للشهاب السُّهُرُورْزِيَّ ، ومن فساد عقائد الناس إن هو أبقى عليه فلم يكن من صلاح الدين إلا أن كتب إلى ابنه الظاهر يأمره بقتل السُّهُرُورْزِيَّ ويشدد عليه في ذلك ويؤكدده ، وما هي إلا أن استفتى فقهاء حلب في أمره فأفتوا بقتله.

والواقع أن هذه الحملة على السُّهُرُورْزِيَّ تدعو إلى التساؤل ، هل هي وليدة خصومة شخصية وتباين في الميول والطباع ، أم ثمرة خلاف مذهبي ؟

في الحقيقة ذهب بعض المستشرقين من أمثال ماكس هورتن M. Horten ، وغيره إلى أن مقتل السُّهُرُورْزِيَّ يرجع إلى أسباب سياسية

: يقول " هورتن " ما نصه : " إن مذهب السُّهُرُورْدِيَّ ينطوي على إحياء المذهب الإسماعيلي القائل بأن أبناء على هم صور للتجلي الإلهي، ولهذا أُعتبر ثائراً سياسياً يعمل على قلب النظام وكان مصيره كمصير الحلاج من قبل " (27).

ويوافق بعض الباحثين على هذا الرأي، فتجد الدكتور عبدالرحمن بدوي يقول : " بأنه لولا إتصال السُّهُرُورْدِيَّ بالملك الظاهر وما خشية السلطان من تأثير هذه الصلة على المذهب السني الذي كان يمثلته صلاح الدين لظل السُّهُرُورْدِيَّ طليقاً حراً يفكر كما يشاء . ونفس ما حدث للسهروردي حدث للحلاج من قبل، فلولا أن الحلاج قد زج بنفسه في التيارات السياسية المضطربة في عصره ومصره بين الشيعة والحنابلة، وإتصاله برجال السياسة، لما حدث له شئ مما حدث من تعذيب أو صلب. أما أن تكون أسباب اتهامه هي مسائل ترجع إلى آرائه، فلم يكن إلا تكأة إستند إليها السلطان فحسب، وأن في وسعه أن يجد غيرها لينكل به كما فعل لو لم توجد هذه الآراء (28).

وإذا كان بعض المستشرقين والباحثين يرجع حادث مقتل السُّهُرُورْدِيَّ إلى أسباب سياسية، فإن هناك أسباباً أخرى يجب أن لا نغفل عنها، وهي أن جرأة السُّهُرُورْدِيَّ وقسوته على معارضيه هي التي جنت عليه، وهذا الشهرزوري تلميذ السُّهُرُورْدِيَّ أقوى شاهد إثبات ؛ حيث فصل القول في هذا تفصيلاً تاماً، وأظهرنا على أن السُّهُرُورْدِيَّ كان يصرح في البحوث بعقائد الحكماء، لأنه كان صارماً في جدله مفحماً في حجته، لا يأخذ خصومه في هوادة ولا يخاطبهم في لين (29).

هذا بالإضافة إلى ما كان بقوة روح القدس، وما نسب إليه من العظائم، وأنه ادعى النبوة، فكل ذلك كان سبباً في أن يجمع الفقهاء

أمرهم على تكفيره وإباحة دمه، والحكم عليه بالقتل، ولكن
الشهرزورى يرى أن السُّهُرُورِىَّ برئ من ذلك⁽³⁰⁾.

من هذا يتبين لنا أن جرأة السُّهُرُورِىَّ وتهوره وقلة تحفظه من
الأسباب التى جنت عليه، فمن يدري فاعل السُّهُرُورِىَّ لو أنه إصطنع
كثيراً أو قليلاً من التحفظ والاعتدال وأمسك عن كثير أو قليل من
تصريحاته وعباراته لكان للفقهاء معه شأن آخر، ولكنه وقد أطلق
نفسه على سجيتها، وأطلق لأذواقه وأفكاره ومذاهبه كل حريتها،
ولكن لم يستطيع أن يكون غير ما كان، ولا أن يقول غير ما قال،
ولم يستطيع الفقهاء إلا أن يخرجوه ويدحضوا مزاعمه وينسبوه إلى
الكفر والضلال ويفتوا بقتله⁽³¹⁾.

وينفرد العماد الأصفهانى الذى كان معاصراً للسُّهُرُورِىَّ بإيراد
القصة الكاملة لمقتله فيقول ما نصه : " ... في سنة 588 هـ، قتل شهاب
الدين السُّهُرُورِىَّ وتلميذه شمس الدين بقلعة حلب . أخذ بعد أيام،
وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه، ما خلا الفقهاء (ابن جهيل) فإنهما
قالا : هذا رجل فقيه ومناظراته في القلعة ليس بحسن، ينزل إلى الجامع
ويجتمع لهم ويعقد له مجلس في الخلاف معه وقالوا له أنت قلت في
تصانيفك : " إن الله قادر على أن يخلق نبياً وهذا مستحيل، فقال لهم :
ما حد لقدرته، أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه ؟ قالوا بلى، قال :
فالله قادر على كل شئ، قالوا إلا على خلق نبى فإنه مستحيل، قال
فهل يستحيل مطلقاً أم لا، قالوا كفرت وعملوا له أسباباً لأنه بالجملة
كان عنه نقص عقل لا علم، ومن جملة أنه سمى نفسه المؤيد
بالملكوت⁽³²⁾.

وإن كان السُّهْرُورِيُّ قد قتل بالفعل، فكيف نفذ فيه حكم
القتل ؟ وعلى أو وجه قتل ؟

اختلفت الروايات وتضاربت الأقوال في هذا الموضوع، فنجد أن
السُّهْرُورِي يقول : " ... ورأيت الناس مختلفين في قتله فزعم بعضهم أنه
سجن ومنع الطعام " وبعضهم يقول : " خنق بوتر " ، وبعضهم يقول
بسيوف، وقيل : " أنه حط في القلعة وأحرق " (33) .

كما يخبرنا ابن أبي أصيبعة : حيث يقول : " ولما بلغ الشهاب
السُّهْرُورِي ذلك (نبأ قتله) وأيقن أنه مقتول وليس جهة إلى الإفراج عنه،
إختار أن يترك في مكان منفرد، ويمنع من الطعام والشراب إلى أن يلقي
ففعل به ذلك " (34) .

من هذين النصين يتضح أنه لا يمكن أن نرجح كيف قتل
السُّهْرُورِي، غير أنه يمكن القول مع " هنري كوربان " ، بأنه قتل
بطريقة سرية (35) . أما عن معرفة التاريخ الذي وقع فيه حادثة القتل،
فنجد أن المؤرخين والمترجمين يختلفون في إيراد وفاته، إلا أن الاختلاف
ليس كبيراً، فهو لا يتعدى سنتي 586 هـ - 588 هـ . فنجد أن
السُّهْرُورِي يذكر 586 هـ، على أنها السنة التي قتل فيها أستاذه (36)،
وكذلك العماد الأصفهاني يذكر حادث مقتله 588 هـ (37) .

إلا أن معظم الباحثين والمؤرخين والمترجمين يرجحون من بين
هذه التواريخ جميعاً 587 هـ (38)، وهو يوافق 29 يوليو سنة 1191 م (39)،
يعنى أن عمره كان حينئذ 36 عاماً بالتقويم العربي القمري، ويلاحظ
أن تاريخ وفاته سابق على التاريخ الذي مات فيه ابن رشد، وذلك بسبع
سنين .

خامساً : حياته الفكرية

يعتبر السُّهْرُوْرُزْدِيّ أول من تصدى للفلسفة المشائية في القرن السادس الهجري، فقد أعرب في مصنفاته عن تبرمه بالفلسفة المشائية وحرصه على تخطيطها بالاتجاه نحو فلسفة إشرافية، تنم عن أعماق شجونة الفكرية، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن السُّهْرُوْرُزْدِيّ متصوفاً قبل أن يكون فيلسوفاً، وقد إنتهى من فلسفته إلى حكمة الإشراف التي تدل على مذهبه الحقيقي، وقد تفلسف غيره من متصوفى الإسلام، ولكن أحداً منهم لم يربط الفلسفة بالتصوف مثل ما فعل، فهو يضع الفلسفة والتصوف في علاقة خاصة لا نجدها إلا عنده، وهو يميز بين نوعين من الحكمة متقابلين : "الحكمة البحثية" المعتمدة على التحليل والتركيب والاستدلال البرهاني، وتهدف إلى الوصول إلى الحقيقة، وهى حكمة الفلاسفة، "والحكمة الذوقية" التى هى ثمرة مذاق روحى، وهى حكمة يحياها الإنسان ولا يستطيع التعبير عنها وهى حكمة الإشرافيين، وليس ثمة تعارض حقيقى بين الحكمتين، وإنما هو تعارض ظاهرى، لأن الإشرافى الحقيقى هو الذى يتقن الحكمة البحثية وينفذ في نفس الوقت إلى أسرار الحكمة الذوقية⁽⁴⁰⁾

وفي هذا يحدثنا الشهرزورى : ما نصه : " جمع يعنى (السُّهْرُوْرُزْدِيّ) بين الحكمتين أعنى الذوقية والبحثية . أما الذوقية فشهد له بالتبريز فيها كل من سلك سبيل الله عز وجل، وراضى عن نفسه التشاغل بالعالم طالباً بهمته العالمية مشاهدة العالم الروحاني، فإذا إستقر قراره وتهتك بالسير الحثيث إلى معاينة المجردات أستاره، حتى ظفر لمعرفة نفسه، ونظر بعقله إلى ربه، ثم وقف بعد هذا على كلامه، فلتعلم جيداً أنه كان في المكاشفات الربانية آية، والمشاهدات الروحانية

نهاية، لا يعرف غوره إلا الأقلون، ولا ينال شأوه إلا الراسخون . وأما الحكمة البحثية فإنه أحكم شأنها وشيد أركانها وتميز عن المعاني الصحيحة البارزة اللطيفة بالعبارات الرشيقة الوجيزة، وأتقنها ورآها، لاسيما في الكتاب المعروف " بالمشارع والمطارحات "، فإنه استوفى فيه بحوث المتقدمين والمتأخرين وتفحص فيه معتقد الحكماء الأقدمين، وأكثر تلك البحوث والمتناقضات، والأسئلة والإيرادات من تصرفات ذهنه ومكنون علمه، وذلك يدل على قوته في الفن البحثي والعلم الرسمي، وأعلم أن قيم كلامه ومعرفة أسرار مشكل جداً على من لا يسلك طريقته ⁽⁴¹⁾.

وهذا الجمع المحكم بين الحكمتين " الذوقية والبحثية "، يدل دلالة واضحة على مظاهر الأصالة في التفكير عند السُّهْرَوْرْدِيِّ . فبحسب النظرية السُّهْرَوْرْدِيِّ أن المجهود الفكري للنفس الإنسانية، لا يحقق لها الغاية المرجوة، التي تسمى المعرفة التامة، إلا بالتجربة الداخلية والذوق الباطني، كما أن الاختبار الروحي بدوره، لا يزدهر ويرسخ وينتج ثمراته المطلوبة، إلا إذا قام على أساس ثابت من العلم والفلسفة ⁽⁴²⁾.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن النظرية السُّهْرَوْرْدِيَّة تدعو إلى " حشد " كل ضروب العهد - بما فيها الإسلام - لشرح " روحية الإشراق " بنقل اعتبار التوجيه للإسلام في المجتمع الإسلامي إلى روحيته الإشراقية ⁽⁴³⁾، وهذه المحاولة تبين لنا أن السُّهْرَوْرْدِيِّ كان موسوعي النزعة، لا يقنع بكتاب، ولا يقف عند شيخ، ويأبى إلا أن يضم الحكماء بعضهم إلى بعض سواء أكانوا شرقيين أو غربيين . وكأنما كان يطبق الحديث القائل : " الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها التقطها "، فجمع بين حكماء الفرس واليونان، وبين كهنة

مصر وبراهمه الهند وآخى بين أفلاطون وزرادشت، وبين فيثاغورس
وهرمس، وشاء أن يضم الروحانيين بعضهم إلى بعض دون تفرقة بين
جنس ووطن⁽⁴⁴⁾.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى استطاع أن ينبهنا إلى دراسة
المنطق والفلسفة، وما لهما من قيمة كبرى وخطر عظيم، وأثر كبير في
إعداد طلاب الحكمة وتثقيفهم، فهو يرى أنه لا بد لطالب العلم والمعرفة
من أن يلم إلماماً تاماً بالفلسفة الأرسطية والمنطق والرياضيات والتصوف،
وأن يخلص نفسه من شوائب الهوى والشهوة؛ بحيث يستطيع أن ينمى
تدريجياً هذه الحاسة التي تحقق وتصحح ما يأخذه العقل على أنه نظري
خالص، والتي تعرف عن الصوفية باسم الذوق. فإن العقل الذي يعمل
وحده دون أن يكون له عون أو مؤيد من الذوق لا يصح أن يوثق فيه ثقة
مطلقة أو يطمئن إليه اطمئناناً لا شبهه فيه ولا غبار عليه ومن ثم كان
السُّهْرُورِيُّ حريصاً على أن يؤيد العقل بالذوق⁽⁴⁵⁾.

سادساً : آثاره

لقد كان لمصير السُّهْرُورِيِّ أثره في أن يظل إنتاجه الفلسفي
مختفياً لبعض الوقت، نظراً لما شاع عنه من مروق في الدين، إلا أن
تلامذته قد إهتموا بتتبع أخباره، وعلى الأخص الشهرزوري⁽⁴⁶⁾، الذي
ذكر في ترجمته لمصنفات السُّهْرُورِيِّ تسعة وأربعين كتاباً ورسالة،
فضلاً عما ذكره من مصنفات منشورة ومنظومة تصور عبقرية
السُّهْرُورِيِّ في النثر والنظم. ولم تصل إلينا معظم تلك الآثار والمصنفات
التي يعددها الشهرزوري للسهروري، اللهم إلا كتباً ورسائل نشر أقلها
وما يزال أكثرها مخطوطاً حتى الآن، وتوج منه نسخ خطية تختلف
كثرة وقلة في مكاتب الشرق والغرب، يضاف إلى هذا أن صحة نسبة

ما يذكره الشهرزورى إلى السُّهُرُورْدَى ما يزال في حاجة ماسة إلى تحقيق وموازنة تكشف عن وجه الحق فيها .

ومهما يكن من شئ، فإن إثبات الشهرزورى لمصنفات السُّهُرُورْدَى يمكن أن يعد إثباتاً كلياً، إذا قيس إلى ثبوت غيره من المؤرخين والمترجمين، من أمثال ابن أبى أصيبعة، وابن خلكان، وياقوت الحموى، وحاجى خليفة، والتي من أخص خصائصها أنها جزئية ذكرت شيئاً وأغفلت أشياء، وما أغفلته كان أكثر بكثير مما ذكرته . غير أننا نجد أن محاولة الشهرزورى ليست بحثاً في العلاقة بين ترتيب كتب السُّهُرُورْدَى وتطور فلسفته، بل إنها تعداد لكتبه ورسائله دون مراعاة لأى اعتبار تصنيفى .

أما أول من قام بمحاولة التصنيف هذه من الكتاب المحدثين فهو ماسينيون⁽⁴⁷⁾، الذى يقسم كتب السُّهُرُورْدَى إلى ثلاثة أقسام بحسب مراحل ثلاث من حياته الفلسفية وسمت كل منهما تفكيره بطابع معين، وهذه المراحل هى :-

1- مرحلة الشباب أو " العهد الإشراقى " : وتشمل الألواح العمادية، وهياكل النور أو الرسائل الصوفية، وكان ذلك بالاستناد إلى ما أورده الشهرزورى .

2- مرحلة العهد المشائى : وتشمل التلويحات واللمحات والمقاومات والمطارحات.

3- المرحلة الثالثة : وهى العهد الأخير الذى تأثر فيه بالإفلاطونية المحدثه وابن سينا، وتشمل حكمة الإشراق واعتقاد الحكماء .

ولقد فتحت محاولة المستشرق الفرنسي "ماسينيون" باب الخوض في تصنيف كتب "السُّهُرُورْدِيّ" أمام المستشرقين فذهب سبيز ختك Spies Khattak⁽⁴⁸⁾، ليقررا أن رسائل السُّهُرُورْدِيّ الصوفية والفلسفية، مثل "مؤنس العشاق" و "لغة موران" و "صغير سميرغ"، هي من أعمال السُّهُرُورْدِيّ المبكرة.

إلا أن المحاولة الرصينة التي قام بها المستشرق الفرنسي الأستاذ "هنري كوربان Henery Corbin⁽⁴⁹⁾"، بعد ذلك، نقلت هذه المسألة، من بحث تاريخي لتصنيف السُّهُرُورْدِيّ إلى بحث في فلسفته والإبانة عن تطور فكره، منذ تحصيله الأول في "مراغة" إلى إمتلاك أساليب الجدل في "حلب". كما يذهب أيضاً "هنري كوربان" إلى أن كتب السُّهُرُورْدِيّ لا يمكن أن تصنف تبعاً لمراحل سيرته، بل أن هذه المؤلفات، المتجانسة في الغاية تشير الواحدة منها إلى الأخرى بشكل ظاهر أو خفي. ولذلك اعتمد تصنيفه على الوحدة الجوهرية لآثار الشيخ، وعلى المنهج المعنوي الذي ينظم ويؤلف بين هذه الآثار في دلالتها على مثال واحد. فأهمل تصنيفه، وبالتالي التسلسل التاريخي، واعتمد الأواصر المعنوية والنفسية في تقدير المشاكلة. وهو يقسم كتب السُّهُرُورْدِيّ إلى أربعة أصناف:

- 1- صنف يشتمل على رسائل يمكن أن يطلق عليها اسم "الرسائل الاعتقادية الكبرى" وهي مكتوبة بالعربية، وقد وضعت الرسائل الثلاث الأولى: "وهي التلويحات والمقاومات والمشارع والمطارحات". على أن تكون إعداداً وتمهيداً لدراسة الرابعة، وهي حكمة الإشراف التي يعدها السُّهُرُورْدِيّ أهم مصنفاته جميعاً.

2- صنف يشتمل على طائفة من الرسائل الاعتقادية الصغرى بعضها كتب بالعربية وكتب بعضها الآخر بالفارسية، كما هو الشأن في هياكل النور ويدخل تحت هذا الصنف "الألوح العمدية" و"بستان القلوب" و"إعتقاد الحكماء" و"كلمة التصوف" و"كشف الغطاء" و"اللمحات في الحقائق".

3- صنف يشتمل على طائفة أخرى من الرسائل وضعت في صورة أمثال وحكايات توجيهية وقصص رمزية وقصد بها الإرشاد والتوجيه، ويكاد كلها يكون مكتوباً بالفارسية إلا القليل منها، فقد كتب بالعربية، أو كتب بالعربية والفارسية، كما هو الشأن في رسالة "الغربة الغريبة"، ويدخل تحت هذا الصنف: رسالة عقل، ورسالة "آواز بر جبرائيل"، وكلمات ذوقية (= الأبراج)، ولغة موران، "مؤنس العشاق" (= العشاق)، رسالة "درخالة طفولية"، رسالة "روزي باجماعت صوفيان"، "ورسالة الطير"، ورسالة "صغير سميرغ".

4- صنف يشمل على مجموعة من الواردات والتقديسات التي هي أشبه ما تكون بالمزامير، وتدور حول طقوس يومية تقديساً للملائكة القائمين على أمر الكون والمخطوطات التي عثر عليها من هذا الصنف ما تزال نادرة حتى الآن. ويقول الأستاذ كوربان "إنه لم يقف منها إلا على مخطوطات استانبول"⁽⁵⁰⁾.

ويساير الدكتور سيد حسين نصر⁽⁵¹⁾ هذا الترتيب، وذلك في خمسة أقسام :-

القسم الأول : مؤلفات كلها باللغة العربية، وأهمها أربعة، منها ثلاثة عن الفلسفة المشائية : تلويحات ومقاومات ومطارحات، أما الأخير فيدور حول حكمة الإشراق .

القسم الثانى : مؤلفات مكتوب بعضها باللغة العربية وبعضها الآخر باللغة الفارسية ، تتناول بالتفصيل الموضوعى الدقيق بعض الجوانب المتصلة بالمؤلفات الأولى . وهى عمومأ موجزات وتشمل العناوين التالية الرئيسية : " هياكل النور ، الألواح العمادية ، بارتا نامة اعتقاد الحكماء ، اللوحات ، يزدان شناخت " التى تنسب أحياناً إلى " عين القضاء " الهمذانى وبستان القلوب الذى ينسب بدوره إلى السيد الشريف الجرجانى أحياناً بعنوان " روضة القلوب " .

القسم الثالث : مؤلفات كلها باللغة الفارسية ، وهى أقاصيص وحكايات كتبت بلغة رمزية ، تصف الطريق التى يجب على مبتدئى السالكين . وإتخاذها كى يصلوا إلى المعرفة الباطنية والإشراقية . وأهمها عقلى سرخ ، وأوازير جبرائيل والغربة العربية (وهو نفسه مكتوب بالعربية) ، لغة موران ، رسالة فى حالة الطفولية ، روزى باجماعت صوفيان ، صوفيات ، رسالة فى المعراج ، صفير سميرغ .

القسم الرابع : مؤلفات تشتمل على شروح وترجمات لنصوص فلسفية قديمة ضمنها كتب فى المدخل للمذاهب الباطنية ، وينبغى أن نعد بينها ترجمته الفارسية لرسالة الطير لابن سينا ، والشرح الفارسى لكتاب " الإشارات والتبیهات " لنفس المؤلف ورسالته فى حقيقة العشق التى تعتمد على رسالة أخرى لابن سينا بعنوان " رسالة العشق " وشرحه لبعض آيات القرآن ولمجموعة من الأحاديث .

القسم الخامس : مؤلفات تشتمل على صلوات وأدعية وأوراد وأذكار يسميها السُّهُرُوزْدَى الواردات والتقديسات .

ولا يشير الدكتور / سيد حسين نصر إلى تصنيف تاريخي
لكتب السُّهُرُورْذِيّ فهي على غرار الأستاذ " هنري كوريان " ، يقيم
علاقة معنوية بين كتب السُّهُرُورْذِيّ، ويصنفها بحسب تقارب المضمون .

أما الدكتور / محمد علي أبو ريان، فيرى، هو أيضا، أن
كل محاولة تاريخية لتصنيف كتب السُّهُرُورْذِيّ تعد بعيدة كل البعد
عن الروح العلمية، لأن التداخل بين أفكار هذه الكتب، وظروف
تأليفها يحولان دون التصنيف المنهجي السليم⁽⁵²⁾. ويذهب إلى أن مؤلفات
الشيخ يجب أن تصنف تصنيفاً تعليمياً⁽⁵³⁾. ثم ينصح القارئ أن يبدأ
بقراءة " التلويحات " ثم " المقاومات " ثم " المطارحات " ، وذلك قبل الشروع
بقراءة " حكمة الإشراق " ، وهو يرى أن تكون قراءة هذا الأخير تحت
إشراف موجه مرشد هو " القائم بالكتاب " ، حتى يقف murid على بعض
مبادئ " الإشراق " .

والجدير بالذكر أن السُّهُرُورْذِيّ ينصح بإتباع هذا التركيب في
قراءة بعض كتبه، وخاصة المطارحات فهو يقول : " وهذا الكتاب أي
المطارحات ينبغي أن يقرأ قبل حكمة الإشراق، وبعد التحقيق المختصر
المرسوم بالتلويحات، فإذا استحكم الباحث هذا النمط، فليشرع في
الرياضيات المبرقة بحكم القيم على الإشراق، حتى يعاين بعض مبادئ
الإشراق، ثم يتم له مبادئ الأمور... وأول الشروع في الحكمة هو
الانسلاخ عن الدنيا، وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلية، وآخره لا نهاية
له " ⁽⁵⁴⁾ .

ومن هذا النص نجد أن الدكتور / محمد علي أبو ريان أراد أن
يكمل إفتراض ما أوصى به السُّهُرُورْذِيّ، وهو لذلك يستحسن أن يقرأ
murid الرسائل أثناء قراءاته من حكمة الإشراق لأنها تساعد على

مشاهدة الأنوار القاهرة . ويفطن الباحث أخيراً ، إلى أن السُّهُرُورْدَى لم يجعل " لهماكل النور " مكاناً خاصاً في ترتيب قراءة الكتاب ، فيعود إلى الأخذ بطريقة الأستاذ " هنرى كوربان " في إختيار مكان له " بحسب محتوياته " ، ولما كان محتوى هذا الكتاب وثيق الصلة " بما ورد في " حكمة الإشراق " ، فقد وجد الدكتور / محمد على أبو ريان أنه من المستحسن قراءته قبلها مباشرة⁽⁵⁵⁾ ، وهكذا بدأ الدكتور / محمد على ريان تصنيفه معتمداً على نصح السُّهُرُورْدَى في قراءة بعض كتبه ، ثم إنتهى إلى طريقة الأستاذ " هنرى كوربان " - في البحث عن محتويات للكتب الموضوعية التى تؤلف بينها ، ثم تحديد مكانها من " حكمة الإشراق " ⁽⁵⁶⁾ .

من كل ما سبق يتبين لنا أن كل المحاولات التى بذلت بتصنيف كتابات السُّهُرُورْدَى حسب تسلسلها التاريخي قد وجدت صعوبات كثيرة ، وأهم هذه الصعوبات أن السُّهُرُورْدَى قليلاً ما يذكر سنة تأليفه كتبه ، إضافة إلى أنه لم يكن للسُّهُرُورْدَى منحي واضحاً في سيره الفكري كما هو الحال عند الغزالي ، لذلك كانت محاولة تصنيف كتبه حسب التسلسل التاريخي في غاية الصعوبة ، وقد عرض الدكتور " إميل المعلوف " في مقدمته لكتاب اللوحات إلى المحاولات التى تمت لتصنيف كتبه حسب تسلسلها التاريخي أو حسب تطوره الفكري أو اعتماداً على الوحدة الجوهرية للمؤلفات ، لينتهي من مناقشة هذه التصنيفات المختلفة إلى أن " كتب السُّهُرُورْدَى جميعاً تشير إلى ثنائية في التفكير ، عرفها الرجل في شبابه ، وهي عبارة عن ثقافة صوفية فلسفية ، توضحت معالمها في كتابه " حكمة الإشراق " ، فالسُّهُرُورْدَى لم يبدأ مشائياً ثم إنتهى إشراقياً ، أو العكس بالعكس ، بل إنه سار في

الاتجاهين معاً منذ ريعان الصبا، ثم راح أحد الاتجاهين يغلب علي الآخر في سياق التأليف، وهو دون الثلاثين، فبرز الاتجاه الإشراقي في الرسائل علي حساب الاتجاه المشائي، بخلاف ما حصل في الكتب الارسطوطاليسية، حتي توحد الاتجاهان في حكمة الإشراق الذي لا يخلو من منهجية الفلاسفة وطرقهم في معالجة أبواب المنطق وما بعد الطبيعة علي كون الشيخ لا يباحث فيه إلا أصحابه الإشراقيين⁽⁵⁷⁾.

ولا شك في أن كل المحاولات التي بذلت من قبل الباحثين لتصنيف كتب السُّهْرُورْدِيَّ برغم الصعوبات التي واجهتها تتطوى على دقة وإبداع، ومن ثم يمكن حصر مؤلفات السُّهْرُورْدِيَّ في مجال المنطق الإشراقي على النحو التالي :

- 1- التلويحات اللوحية والعرشية .
- 2- المقاومات .
- 3- المِشَارِع والمطارحات .
- 4- اللّمحات في الحقائق .
- 5- هياكل النور .
- 6- حكمة الإشراق، وهذا الكتاب يمثل خلاصة فكر السهروردي وهو الأساس الذي نعتمد عليه في عرض آراء السهروردي في المنطق الإشراقي، إلا أنه بحسب تلميذه الشهرزوري : " كنز مخفي وسر مطوي، وله طرق مخصوصة تصل إليه منها وقل من يسلكها ويعرفها ولم يتيسر لأكثر من جاء بعده من الأفاضل أن يصل إليه أو يحل رموزه لاشتغالهم بأمور الدنيا ولألفهم وعاداتهم بكلمات المشائين"⁽⁵⁸⁾.

هوامش الفصل الأول

- 1- ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق د / نزار رضا منشورات مكتبة الحياة، بيروت، 1965 م، ص 640 .
- 2- نلينو : علم الفلك : تاريخه عند العرب في القرون الوسطى منشورات الجامعة المصرية، روما، 1911، ص 68 .
- 3- ياقوت الحموى : معجم الأدباء، ج19، طبعة دار المأمون، القاهرة، بدون تاريخ طبع، ص 314 .
- 4- ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أهل الزمان، تحقيق د / إحسان عباس دار الثقافة، بيروت، 1977، ج6، ص 273 - 274 .
- 5- الشهرزورى : نزهة الأرواح وروضة الأفراح، نسخة مصورة بجامعة القاهرة تحت رقم 24037، ص232، وقد حقق هذا الكتاب مؤخرًا بواسطة الدكتور / محمد على أبو ريان .
- 6- المصدر السابق، ص 232 - 233 .
- 7- د/عثمان يحيى : الصحف اليونانية - أصول غير مباشرة لفكرة " الحكيم المتأله عن السُّهْرُوْرذِيّ شيخ الإِشْراق، الكتاب التذكارى، القاهرة، 1981 م، ص 322 .
- 8- أحمد أمين : حى بن يقظان، دار المعارف، القاهرة 1966، ص 8 .
- 9- جومس نولجانس : السُّهْرُوْرذِيّ ودوره في الميدان الفلسفى، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإِشْراق، القاهرة، 1981، ص 107 - 108 .

- 10- السُّهْرُورِيُّ : اللّمحات في الحقائق، تحقيق د / محمد أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1988 م، ص 5 – 6 .
- 11- ياقوت الحموى : معجم البلدان، المجلد الثالث، طبعة دار صادر، بيروت، 1979 م، ص 289 .
- 12- هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينايع الأولى حتى وفاة ابن رشد، ترجمة د / نصير مروه وحسن قبیس، منشورات عويدات، بيروت، 1966 م، ص 303 .
- 13- د / محمد مصطفى حلمی : حکيم الإشراق وحياته الروحية، بحث نشر ضمن مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد 12، ج 1، عدد ديسمبر سنة 1970، ص 64 – 65 .
- 14- د / محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهْرُورِيُّ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987 م، ص 19 .
- 15- د / سامى الكيالى : السُّهْرُورِيُّ (سلسلة نوابغ الفكر العربى)، دار المعارف، القاهرة، 1955 م، ص 20 .
- 16- د / محمد مصطفى حلمی : المرجع السابق، ص 65 .
- 17- الشهرزورى : المصدر السابق، ص 233 .
- 18- قطب الدين الشيرازي : شرح حكمة الإشراق، ص 233 .
- 19- د / إبراهيم مدكور : بين ابن سينا والسُّهْرُورِيُّ، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى – شيخ الإشراق، القاهرة، 1980 م، ص 67 – 68 .

- 20- ابن أبى أصيبعة : المصدر السابق، ص 643 .
- 21- الشهرزورى : نزهة الأرواح، ص 233 .
- 22- Louis Mossignon : Recuel de textes inedits concernant l'histoire de mystique en pays d'Islam, Paris, 1929, P.113 .
- 23- د / محمد على أبوريان : أصول الفلسفة الإشرافية، ص 21 .
- 24- ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء، ص 643 – 643 .
- 25- الشهرزورى : نزهة الأرواح، ص 235 .
- 26- ابن أبى أصيبعة : المصدر السابق، ص 643 .
- 27- Max Horten: Die philosophie des islam, Munschen, 1924, P.125.
- نقلاً عن د / محمد على أبوريان : أصول الفلسفة الإشرافية، ص 26 – 27 .
- 28- د / عبد الرحمن بدوى : الإنسانية والوجودية في الفكر العربى، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1947، ص 27 .
- 29- الشهرزورى : المصدر السابق، ص 234 .
- 30- المصدر السابق، ص 235 .
- 31- د / محمد مصطفى حلمى : حكيم الإشراف وحيات الروحية، ص 67 .
- 32- نقلاً عن د / محمد على أبوريان: أصول الفلسفة الإشرافية، ص 25
- 33- الشهرزورى : نزهة الأرواح، ص 235 .

- 34- ابن أبى أصيبعة : عيون الأبناء، ص 642 .
- 35- هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 303 – 304 .
- 36- الشهرزورى : المصدر السابق، ص 235 .
- 37- د / محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، ص 25-26
- 38- هنرى كوربان : السُّهُرُورُذَى المقتول، مؤسس المذهب الإشراقى،
ترجمة د / عبد الرحمن، ضمن كتاب شخصيات قلقة في
الإسلام، القاهرة 1946، ص 95 .
- 39- جومس نولجانس : السُّهُرُورُذَى ودوره في الميدان الفلسفى،
ص 108 – 109 .
- 40- Louis Gardet : Quelques Reflexions sur l'Ishraq de
suhrawardi .
- بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة،
1980، ص 85 .
- 41- الشهرزورى : نزهة الأرواح، ص 231 .
- 42- د / عثمان يحيى : الصحف اليونانية – أصول غير مباشرة
لفكرة الحكيم المتأله عند السُّهُرُورُذَى، ص 323 .
- 43- د / محمد البهى : دور السُّهُرُورُذَى في " عالمية " الثقافة في القرن
السادس الهجرى – بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ
الإشراق، القاهرة، 1980، ص 288 .
- 44- د / إبراهيم مدكور : بين السُّهُرُورُذَى وابن سينا، ص 68 .

45- د / محمد مصطفى حلمي : حكيم الإشراق وحياته الروحية،
ص 85 .

46- الشهرزوري : نزهة الأرواح، ص 235 – 238 .

47- Massignon : OP . Cit, .113 .

48- O. Y. Spies, S. K. Khattak : " Three treatises on
mysticism " in Bonner orientlis tische studien,
stuttgart, verlg W.Kohlhammer, 1935, P.3 .

49- Henery Corbin : Opera Metphysics and Mystica,
Vol 1, Istambul, 1945, PP . Vi-Xvii .

50- Ibid, P. Xvii .

51- Dr. Seyyed Hossein Nasr : Shihab al Din
Suhrawardi Al-mqtul in Ahistory of Phosophy,
With short accounts of other disciplines and the
modern renaissance in muslim lands , edited and
introduced by MM. Short . Vol.1 Wiesbaden, otto
Harrassowits, 1963 . PP . 374 – 375 .

52- السُّهْرَوْرْدِيّ : هياكل النور، تحقيق د / محمد على أبو ريان،
المكتبة التجارية، القاهرة، 1957، ص 15 .

53- المصدر السابق، ص 16، د / محمد على أبو ريان : أصول
الفلسفة الإشراقية، ص 67 .

54- السُّهْرَوْرْدِيّ : المَشارِع والمَطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة
الإلهية، تصحيح هنري كوريان، ج 1، إستانبول، 1945،
ص 194 .

55- السُّهْرَوْرْدِيّ : هياكل النور، ص 17 .

56- د / اميل المفلوف : كتاب اللمحات للسهروردي، دار النهار للنشر، بيروت، 1969، ص 19- 20، أنظر أيضاً .

Pere Anawti : La Nation de Wugud dans Kitab Al mushari Wal Mutarionhat de Shrawardi .

بحث نشر ضمن الكتاب التذكاري، شيخ الإشراف، القاهرة، 1980 م، ص 137 .

57- إميل المفلوف : اللمحات، مقدمة المحقق، ص 29؛ وأنظر أيضاً ناصر محمد يحيى ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السهروردي وابن تيمية، ص 115.

58- الشهرزوري : شرح حكمة الإشراف، ص 7.

الفصل الثاني المنطق وعلاقته بنظرية المعرفة الصوفية عند السُّهرُورْدِيّ

ويشتمل هذا الفصل علي العناصر التالية:

✱ تمهيد

✱ أولاً : مفهوم المنطق عند السُّهرُورْدِيّ :

✱ ثانياً : خصائص المنطق الإشرافي عند السُّهرُورْدِيّ

✱ ثالثاً : تقسيم السُّهرُورْدِيّ للمنطق

✱ رابعاً : تقييم المنطق الإشرافي

تمهيد :

ذهبت الصوفية إلى أن مصدر المعرفة أمر آخر غير الحس العقل .
قد يكون الحدس، وقد يكون الذوق، وقد يكون البصيرة، وقد
يكون الإلهام . ذلك أن الصوفية لم يهتدوا بعد إلى معرفة كنه هذه
الحاسة الغريبة، ولا إلى موضعها من الحياة الروحية، وإن وصفها الجميع
أو بالأحرى وصفوا مظاهرها، ووظائفها بصفات متقاربة، فهي نوعاً ما
من التعقل تدرك وتعرف، ومع ذلك ليست هي العقل الذى نعرفه وهى
تنزع نحو موضوعها وتتعلقه إلى درجة الفناء فيه ؛ أى أن فيها عنصرى
الإرادة والوجدان، ولكنها مع ذلك ليست الإرادة التى نعرفها ولا هى
واحدة من العواطف التى لنا عهد بها . ففى حاسة عاملة مريدة وجدانية
مختلفة تمام الاختلاف عن الحواس والقوى العقلية الأخرى التى تدرك
عملها فى حياتنا الشاغرة ؛ وقد أطلق الصوفية على هذه الحاسة
المتعالية، إسم القلب والسر وعين البصيرة، وما إلى ذلك من الأسماء التى
تعدو أن تكون رموزاً لحقيقة واحدة تفترض وجودها ولا ندرى من
كنها شيئاً⁽¹⁾ .

المهم أن الصوفية لا يعترفون بالحس والعقل مصدراً للمعرفة
البشرية الحقة، لأنهم يميزون بين ظاهر الشئ وحقيقته، وبين الشكل
والمضمون، وهو فى تميزهم هذا قد ذهبوا إلى أن المعرفة خاصة
بالمحسوسات، وأن العقلية خاصة بالمعقولات الحاصلة عن المحسوسات،
ولكن ثمة معقولات أخرى ليس مصدرها الحس أو العقل، وهذه
المعقولات الموجودة والموجودات المعقولة لا يمكن إدراكها أو بلوغها
لا بالحس ولا بالعقل الذى يعتمد أساساً على الحس وهذه المعقولات
تدرك بالحس الصوفى⁽²⁾ .

وهذا يعني أن المعرفة الصوفية وجدانية، أدواتها القلب الذي ينشد الصفاء، لأن القلب الطاهر هو ينبوع المعرفة الحقّة التي يبحث عنها الصوفية ولسان حالهم يقول : "راقب قلبك لأن ملكوت السماء موجود في نفسك" ويستشهدون بالحديث القائل: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" (3).

ويعتقد الصوفي أن قلب الإنسان مرآة يجب أن تتجلى فيها الصفات الإلهية كلها، وإذا انعدم ذلك فمرجه وجود الصدا في هذه المرآة، وواجبنا هو الجد والاجتهاد في سبيل إزالة الصدا والغبار عنها . ونقاء مرآة القلب هو في عرف الصوفية منوط بمجاهدة الفرد أولاً، ثم بالفضل الإلهي خاصة، أي نتيجة للفيض الرباني الذي يسمى في اصطلاحهم بالتوفيق . ولكن على الإنسان أن يبذل الجهد حتى يجعل نفسه مستعدة وقابلة للفيض، ويصبح مصداقاً للآية الكريمة : "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين" (4).

وقد كتب سعد الدين الحموي في رسالة "علوم الحقائق وحكم الدقائق" فصلاً خاصاً بعنوان "فصل في المعرفة"، أكد فيه أن المعرفة نوعان، أحدهما معرفة بالعقل أي بالإستدلال العقلي، والأخرى معرفة الحق بالحق، أي لا يمكن تحقيقها إلا بشهود محض وتجل خالص . الأولى كسبية تعليمية والمشتغل بها عادل عاقل مستدل، والثانية بديهية وهي من شأن العارف الكامل، أي هي المعرفة الصوفية القائمة على خصوصيات محددة، مثل كونها ذوقية تتم عن طريق الكشف والإشراق، ذلك أن الصوفي لا يعد طريقة الحكماء الإلهيين والمتكلمين والفلاسفة أيضاً، كافية للكمال الإنساني ولإيصال الفرد إلى معرفة ربه التي هي هدف كل صوفي . وخلاصة أقوال الصوفية أنه بالإضافة

عن أن التسلح بسلاح العلم والحكمة والمنطق ليس مما يقدر عليه كل إنسان ولا هو في متناول كل فرد ، فإنه أيضاً لا يؤدي لنتيجة إيجابية في هذا الإتجاه . وعلاوة على ذلك فالإنسانية تأخذ عن بعضها هذه العلوم وتتوارثها جيلاً عن جيل كما قال بها الأسبقون ، وفي ذلك تقيد بما قال به القدماء وما رسموه من مقدمات تؤخذ بصفة مسلمة ، وهو ما عابه عنهم أبو اليزيد البسطامي في قوله : " أخذ الناس العلم من الأموات ونحن أخذنا العلم من حي لا يموت أبداً ، كلهم يقولون بالحق ، وإنني أقول عن الحق ، فلا جرم أن ليس هناك شئ أصعب من متابعة العلم ، أي علم تعليم تعليم الظاهر ⁽⁵⁾ .

ومن هذا المنطلق فإننا نناقش في هذا الفصل المنطق وعلاقة بنظرية المعرفة عند السُّهْرَوَرْدِيّ ، وذلك علي التالي :-
أولاً : مفهوم المنطق عند السُّهْرَوَرْدِيّ :

ذهب السُّهْرَوَرْدِيّ في كثير من كتاباته إلى نوع من العلم لا يأتي عن طريق التجريد الذهني ، أو تمثل صورة الموضوع في الذهن ، كما هو عليه الفلسفة الإرسطية ، بل إنه يرى أن هذا علم لا يزيد شيئاً على الذات العارفة ؛ بل العلم عند السُّهْرَوَرْدِيّ تَكشُفٌ يتحد فيه الموضوع بالعارف ، لأن الذات العارفة نفسها من نوع الموضوع ، فهي نور وشعور بهذا النور ، ثم إن موضوع المعرفة هي الأنوار العقلية .

فالمعرفة عند السُّهْرَوَرْدِيّ لا تقوم على تجريد الصور كما يقرر المشائون ، بل تقوم على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية ... فعندما يكون الموضوع معروضاً للنظر ، وترفع الحجب يحصل للنفس إشراق حضوري على المبصر فتراه النفس بحضوره عندها ، وليس عن طريق صورة صادرة عن الموضوع ، ومرتسمة في النفس ،

فالنفس عندما تضاء جوانبها بالإشراق تدرك الموضوع الحاضر، وهذه القدرة للنفس على إستحضار الموضوع تختص بالنفس وحدها فى حالة مفارقتها للبدن وتجردها عن علائقه ... ويتدرج هذا الإدراك حسب درجة النفس فى التسلط على قوى الجسد أو تسلط الجسد على قوى النفس، فمن أنوار مشرقة إلى ظلمات غاسقة، وليست هناك شروط خاصة للمعرفة المباشرة عند السُّهْرُورْدِيّ إلا فى خلاص النفس من البدن⁽⁶⁾.

وبناء على هذه النظرية فى المعرفة، وبناء على أن العالم الحسى وهم، والوجود الحقيقى هو وجود النفس والروح، ومن ثم يرى السُّهْرُورْدِيّ أن الإدراك الحسى أقرب إلى إدراك المعقول منه إلى المحسوس، إذا أن موضوعاته ليست المحسوسات فحسب، بل أيضاً الإشراقات، وهو أبسط وأول مراحل اتصال النفس بالعالم الخارجى⁽⁷⁾.

أما الإدراك العقلى فقد قبل السُّهْرُورْدِيّ آراء المشائية فيما يختص بمشكلة العقل التى تقسم العقل إلى عقل هيولانى، وعقل ممكن، وعقل بالملكة، وعقل مستفاد، والروح القدس، إلا أن السُّهْرُورْدِيّ يزيد على هذا الموقف إتجاهه الإشراقى، فموضوعات المعرفة ليست المحسوس الذى يجرد العقل منه الصورة المعقولة، بل الموضوع يستثير الذهن العارف فيحل للذهن إشراق حضورى هو فعل المعرفة، وعملية الإشراق تربط بين المحسوس ومثاله حسب نظرية المثل⁽⁸⁾.

إذن السُّهْرُورْدِيّ يرى شأنه شأن كثير من المتصوفة، أن وراء طور الحس والعقل طوراً آخر ينبغى اللجوء إليه، والاعتماد عليه وهو الكشف أو الذوق.

من هذا المنطلق قام السُّهْرُورْدِيّ بمحاولة جادة وصريحة لجذب أرسطو العقلى صاحب البحث والبرهان إلى ميدان الكشف والذوق،

ومحاولة استتطاق أرسطو بالمبادئ الإشراقية ، ثم الوقوف ضد ابن سينا كثيراً مستخدماً ، كل أنواع المذهب الإشراقى سواء عند الفرس أو الصابئة وغيرهم^(٩) .

ومبدأ هذا المذهب وأساسه الأول أن : " الله نور الأنوار ، ومصدر جميع الكائنات ، فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادى والروحى . والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك ، وتشرف على نظامها ؛ فالمذهب الإشراقى على ما يذكر الدكتور إبراهيم مذكور يعتمد إذن على نظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية^(١٠) .

وإذا كان العالم فى جملته قد برز من إشراق الله وفضه ، فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة الفيض والإشراق . فإذا ما تجردنا عن الملذات الجسمية ، تجلى علينا نور إلهى لا ينقطع مدده عنا . وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا كمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنسانى ، وهو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها . ويسمى الروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفعال ، كما يذكر السُّهْرَوَرْدَى فى هياكل النور^(١١) ؛ ومتى إرتبطنا به أدركنا المعلومات المختلفة ، واتصلت أرواحنا بالنفوس السماوية التى تعيننا على كشف الغيب فى حال اليقظة والنوم . وليس للتصوف من غاية إلا هذا الارتباط ، والإشراقيون يسعون إليه ما استطاعوا وكثيراً ما ينعمون به . أما الأنبياء فهم فى اتصال دائم وسعادة مستمرة يقول السُّهْرَوَرْدَى : " إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت ، وإنما يشغلها عن عالمها هذا القوى البدنية ومشاغلا ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تتخلص أحياناً إلى عالم

القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس
الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها، وتتلقى منها المغيبات في
نومها ويقظتها، كمرآة تتقش بمقابلة ذى نقش" (12).

هذا بالنسبة للفلسفة عند السُّهْرَوْرْدِيّ، أما بالنسبة للمنطق،
فقد وقف السُّهْرَوْرْدِيّ من المنطق الأرسطي موقفاً خاصاً، فهو يخصص
في بعض رسائله؛ وخاصة رسالة "اللمحات في الحقائق"، قسماً طويلاً
لمباحث المنطق الأرسطي، وهو حين يعرض هذه المباحث يبدأ أولاً،
فيذكر آراء أرسطو وغيره من الفلاسفة المشائين، ثم يعقب لهذه الآراء،
وذلك في القسم الأول من كتابه "حكمة الإشراق". وهو ينتمى إلى
إثبات بطلانها بالقياس إلى مذهبه في الإشراق الذي يؤمن إيماناً قوياً،
ويسيطر عليه في كل مجال من المجالات التي يعرض لها بالبحث.

وهكذا يحاول السُّهْرَوْرْدِيّ أن يختصر المنطق الأرسطي
إختصاراً مبتكراً، ويسمى كثيراً من آرائه المبتكرة مباحث أو ضوابط
إشراقية؛ بحيث يمكننا نحن أن نطلق على مجموع تلك الآراء "المنطق
الإشراقي" (13)، ويرجع السُّهْرَوْرْدِيّ مصدر هذا المنطق إلى نظريته في
المعرفة القائمة على الذوق، فيصرح بأنه توصل إلى إبتكار هذا المنطق
بواسطة الذوق، حيث يرى أنه في حكمة الإشراق يبدأ على سياق
المشائين الذي يبتنى على البحث الصوفي. ويصف هذا السياق الصوفي
بأنه: "سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل
إتعباً في التحصيل" (14). وفي ذلك يقول قطب الدين الشيرازي في شرحه
لحكمة الإشراق للسهروردي أن: المنطق المذكور في حكمة الإشراق
موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال بين فيه أشياء
كانت في طريقهم غير محصلة ولا مهذبة، ولهذا قال: "وأنظم وأضبط

وأقل إتعاباً في التحصيل لانضباط هذه الطريقة لتحديد قواعدها،
وتهذيب مطالبها وتلخيص زبدها عن زبدها⁽¹⁵⁾.

ويصف تارة أخرى: "بأنه الآلة الواقية للفكر جعلناها
مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد"⁽¹⁶⁾.

وفي ذلك يقول قطب الدين الشيرازي: "الآلة المشهورة الواقية
للفكر يعنى المنطق يصون الفكر من الخطأ في إنتقالاته من المعلوم إلى
المجهول جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد لتقوى الذهن
من التبديد والخاطر عن التبدل، كثيرة الفوائد لكونها لباب ما يُحتاج
إليه في هذا الفن مع تصرفات لطيفة وتفتيحات شريفة منه أنه رد
الأشكال (القياسية)، بل الضروب المنتجة من كل شكل إلى ضرب
واحد والمركب من موجبتين كليتين والسالبة موجبة بالعدول، وإما أن
السالبة إنما يمكن جعلها موجبة معدولة إذا كانت مركبة لا بسيطة،
وجعل غير الضرورية ضرورية بجعل الجهة جزء المحمول، وهى أن هذه
الضوابط يكفيها أقل إشارة، وأدنى إيماء بخلاف البليد، فإنه لا يفهم
القليل ولا ينفعه الكثير لطالب الإشراف كافية له أيضاً، لأنه إذا تفتن
لما هو سبيله من شروق الأنوار ولمعان البوارق، فيصير القليل لذلك أكثر
المطالب ومهمات المسائل، لأن النور السائح هو إكسير المعرفة
والحكمة، وما لم يتهياً الجزم به لتوقفه على الفكر فيكفيه من
المنطق الضوابط النورانية لاشتغالها على ما لا بد منه في هذا الفن وإن
كان على سبيل الإجمال⁽¹⁷⁾.

ويرجع السُّهْرَوْرْدِيّ مصدر المنطق إلى طريق آخر غير العقل
فيقول: "ولم يحصل لى أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم
طلبت الحجة عليه مثلاً ما كان يشككنى فيه مشكك⁽¹⁸⁾.

ويعلق قطب الدين الشيزارى على هذا النص، فيقول : " ولم يحصل بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر ؛ أى بالذوق والكشف لما إرتكبته من الرياضيات والمجاهدات، ثم أى بعد حصوله لى بالذوق والكشف، ثم طلبت الحجة عليه، أى البرهان بالفكر حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككنى فيه مشكك، لأن حصوله اليقين كان بالعيان لا بالبرهان " (19).

وما يؤيد ذلك أن السُّهْرَوْرْدِيّ في مبحث المعارف والتعاريف بغير بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعروفة في المنطق الأرسطى، ويضع مكانها أسماء أخرى تمل بُعداً إشراقياً، فيسمى مثلاً دلالة اللفظ على المعنى : التطابق والتضمن والالتزام - يسميها القصد والحيطة والتطفل (20). ويسمى اللفظ الخاص اللفظ الشاخص والمعنى الخاص المعنى الشاخص أو المنحط (21).

كما إنتقد السُّهْرَوْرْدِيّ التعريف الأرسطى، وبين استحالة حصول العلم عن طريقه، فقد رأى أن المشائين يأخذون الذاتى العام، أى الجنس، والذاتى الخاص، أى الفصل، فى تعريف الشئ. ولما كان الذاتى الخاص هذا غير معلوم عند من يجهله، فإقحامه في التعريف يناقض القاعدة المشائية بأن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم، ثم لو افترضنا أنه إتفق الإمام بهذا الذاتى أو الخاص أو الفصل فكيف يأمن ألا يكون قد غفل عن ذاتى آخر لا يعرف الشئ إلا به، فتكون المعرفة بالشئ آنذاك ممتعة، وكذلك تعريف الشئ (22).

وهذا النقد للتعريف الأرسطى حاول السُّهْرَوْرْدِيّ توضيحه، وذلك بمحاولة إيجاد طريقين للتعريف (23) :

أولاً : طريق الأحساس فالأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك .

ثانياً : طريق الكشف والعيان وهو أدق الطرق وأوثقها . ومن هذين الطريقين يضع السُّهُرُورُزْدِيّ التعريف الكامل لديه ويسميه التعريف بالمفهوم والعناية ويحدده : " بأنه التعريف بأمور لا تختص آحادها الشئ ولا بعضها ، بل تخصه للاجتماع " (24) .

وهذا التعريف عند السُّهُرُورُزْدِيّ وإن أخذ صورة الرسم الناقص ، إلا أنه يحمل بُعداً إشراقياً ، وهذا يدل على إيمان السُّهُرُورُزْدِيّ بحقيقة الجمع بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية .

أما في مبحث القضايا والقياس : فتجد السُّهُرُورُزْدِيّ يختصر كثيراً من أشكال القضايا والقياس ، لأنها متشعبة يستغنى عنها بأقل منها ويستبدل بها ضوابط للفكر قليلة العدد ، مختصرة كثيرة الفوائد تكفى للذكى ، وهو ما قاله ابن تيمية بعد ذلك من أن " المنطق الأرسطى لا يفيد الذكى ولا ينتفع به البليد " (25) .

وهذا يغنى أن السُّهُرُورُزْدِيّ يرفض كل ما هو زائد عليه أو متشعب منه لا دلالة له . فمبادئ العقل هي المبادئ الكافية ، وقد يكون هذا التشعب والتفريع أحد معانى الصورية ، أى الصورية الفارعة .

ففى القضايا يقسم القضايا من حيث الكم إلى كلية وجزئية ، ثم يحذف القضايا الشخصية لأن الشواخص لا يطلب حالها في العلوم ، وحتى تكون القضايا أضبط وأسهل ، ثم يرد القضايا الجزئية كلها إلى قضايا كلية ، فالكل هو الأصل والجزء فرع عليه ، والمعرفة الإشراقية كلية لا جزئية وفى العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا الجزئية ، بل على الكلية ، والجزئية لا تكون شرطاً في التناقض ، وبالتالي فهي لا تدخل في أصول القضايا والكلية لا بد أن تكون محيطة أو حاصرة (26) .

ثم يقسم القضايا من حيث الكيف إلى موجبة وسالبة، ثم يرد القضايا كلها إلى قضايا موجبة، وهذا يعنى الفرع إلى الأصل . فالسلب فرع والإيجاب أصل . والسُّهُرُورُزْدِيّ يبحث عن الأصول لا عن الفروع، والمعرفة الإشرافية أصل المعرفة الإنسانية .

وإذا كان السلب جزء للموضوع أو للمحمول لم يكن قاطعاً للنسبة، فالإيجاب قطع والسلب ظن . والإيجاب ثابت عيني . أما السلب في الذهن فقط وليس في الخارج، يقول السُّهُرُورُزْدِيّ : " والحكم الموجب الذهني لا يثبت إلا على ثابت ذهني والموجب على أنه في العين لا يكون إلا ثابت عيني ⁽²⁷⁾ .

فالمعرفة الإشرافية إذن لا سلب فيها بل كلها إيجاب، وهي لا تسلب صفة عن الوجود بل تعطيه صفات الإشراف إيجاباً لا سلباً . ثم يقسم السُّهُرُورُزْدِيّ القضايا من حيث الجهة إلى ضرورية وممتعة وممكنة، ثم يحذف المجهولة وكمية الموضوع، لأن المجهول لا يفيد العلم، ولأن الكيف هو الذي يميز شيئاً عن آخر ⁽²⁸⁾ .

ثم يرد السُّهُرُورُزْدِيّ القضايا الممكنة كلها إلى قضايا ضرورية أو بتاتة، وذلك لأن الممكن سلب للضروري والمعرفة الإشرافية معرفة ضرورية وليست ممكنة ويجعل السُّهُرُورُزْدِيّ الإمكان والاقتناع جزءاً من المحمول، ولم يجعله شرطاً للتناقض . والقضية البتاتة هي الوحيدة التي تستخدم في العلوم . أما الممكنة أو الممتعة فلا تستخدم على الإطلاق ؛ ثم يرد السُّهُرُورُزْدِيّ كل أشكال القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية، وهي القضية البتاتة كما يسميها ⁽²⁹⁾ . ولم يعرف بفائدة ما للقضية الجزئية إلا في بعض نواحي العكس المستوي والتناقض وبعض ضروب الأقيسة ⁽³⁰⁾ .

هذا بالإضافة إلى أنه خرج بآراء مبتكرة أيضاً . ففي التناقض يحذف السُّهْرُورُزْدِيَّ عديداً من الأبحاث، لأنه لا يحتاج إليها في نقد المناطق المشائين وتبصرياتهم⁽³¹⁾ .

وفيما يتعلق بالقياس الاستثنائي والاقتراحي، يقول عن السلبي : " إنه لا يحتاج إلى تطويل والضابط الإشرافي فيه مقنع ومنه كثير من المختلطات⁽³²⁾ . ويقول عن الشكل الثاني " إنه ترك التطويل على أصحابه في الضروب والبيان والخلط "⁽³³⁾ ، ويقول عن الشكل الثالث : " إنه قد حذف عنه التطويلات "⁽³⁴⁾ ، أما الشكل الرابع " فإنه يسقطه من حسابه لأنه شكل تابع للأشكال الثلاثة الأولى الأصلية "⁽³⁵⁾ .

فالسُّهْرُورُزْدِيَّ يستبدل بهذه التعريفات القريحة أو الفطرة أو الضابط الإشرافي، وفي هذا يقول : " ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون⁽³⁶⁾ ؛ ويقول أيضاً : " إن كفته سلامة القريحة في معرفة حجة قياسيه فليقنع بذلك في جميع المطالب العلمية، فلا يحتاج إلى تطويل في قياس الخلف . ولكن عن التطويل في مثل هذه الأشياء إستغناء⁽³⁷⁾ .

تلك هي الإضافات التي أضافها السُّهْرُورُزْدِيَّ للمنطق الأرسطي، وهي تعتبر من أعمق المحاولات في تاريخ المنطق العربي، والتي بدأت تتضح ثمارها اليانعة لدى " عبد الحق ابن سبعين (*) " ؛ حيث حاول وضع

(*) وقد صفه أستاذنا الدكتور إبراهيم بيومي مذكور بأنه : المفكر النقادة الذي لم يُدرس بعد دراسة كافية ولاتقة به، على الرغم مما في آرائه من حصافة، وفي أفكاره من عمق ودقة . وأكبر مصدر نعتمد عليه حتى اليوم في تعرف نظرياته هو المراسلات التي دارت بينه وبين الإمبراطور فرديريك الثاني حاكم صقلية المتوفى سنة 1250م . وكلنا يعلم ما كان عليه فرديريك الثاني من رغبة في العلم =

منطق إشراقى شأنه شأن السُّهْرُورِزْدَى . هذا المنطق يحل محل المنطق الأرسطى الذى يقوم على تصور الكثرة، كما أن هذا المنطق على حد تعبير أستاذنا الدكتور " أبو الوفا التفتازانى " رحمه الله، يمكن أن يسمى بمنطق المحقق عند " ابن سبعين "، وهو منطق ليس من جنس ما يكتب بالنظر العقلى، وإنما من قبيل النفحات الإلهية التى يبصر بها الإنسان ما لم يبصر ويعلم ما لم يعلم، فهو إذن منطق ذوقى أو إشراقى لا يقوم على التجربة والاستقراء، وإنما يقوم على أساس الفطرة والمشاهدة⁽³⁸⁾.

ويخصص " ابن سبعين " لهذا الغرض قسماً طويلاً من كتابه "بُدِّ العارف" على نحو ما صنع السُّهْرُورِزْدَى في "حكمة الإشراق"، وأغلب الظن أنه متأثر به في هذا الصدد. ومباحث هذا المنطق الجديد على حد قول ابن سبعين: " لا يمكن تصورها إلا بالمرشد، ولا تتألف النفوس بالجهد ولا بالتجلد، بل بالنفحات الإلهية، حتى يبصر (الإنسان)، ما لم يبصر، ويعلم ما لم يعلم، وتظهر أشياء لا من جنس ما يكتسب"⁽³⁹⁾، وهذا يذكرنا بما قاله السُّهْرُورِزْدَى: بأنه " لم يحصل لى

روح للأدب والفلسفة العربية . لهذا وجه إلى مفكرى الإسلام أربعة أسئلة أجاب عنها ابن سبعين عالم سبته، وهى: قدم العالم، والمقولات العشر، وما وراء الطبيعة فى غايته ومبادئه، وطبيعة النفس . وهذه الأسئلة تلخص تماماً المشاكل الهامة التى كانت تشغل المفكرين عامة وتلاميذ أرسطو على الخصوص فى ذلك العصر . وقد أجاب عنها ابن سبعين إجابة موسعة بحيث ضمنها كل مذهب وآرائه الخاصة .

(أنظر د. إبراهيم بيومي مذكور: فى الفلسفة الإسلامية "منهج وتطبيق"، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، 1983 م، ص 53-55).

أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة ما كان يشككنى فيه مشكك⁽⁴⁰⁾.

تلك أوجه الشبهة البارزة التي نجدها بين "منطق ابن سبعين"، و"منطق السُّهْرُورْدِيّ"، وعلى الرغم من إعتداد "ابن سبعين" الشديد بنفسه وعدم إعترافه لأحد من السابقين عليه من الفلاسفة والصوفية بأى فضل، إلا أنه فيما يبدو لبعض الباحثين المحدثين إذا صرفنا النظر عن الاختلافات بينه وبين السُّهْرُورْدِيّ في تفاصيل مذهبيهما، نجد أنه متأثر بهذا الأخير، وذلك على الأقل في محاولته التحرر من المنطق الأرسطى ووضع منطق جديد يبنى على الذوق والمشاهدة، وتوجد مباحثه في الخلد (يعني العقل) قبل التصور والتصديق لا بعدهما، ومطالبه الأصلية خارجة عما يذكره الحكماء المشاءون؛ إذ لا نعلم أحد قبل السُّهْرُورْدِيّ حاول التحرر من سيطرة منطق أرسطو ووضع منطق جديد على أساس علمى منظم⁽⁴¹⁾.

وأهم النتائج التي توصل إليها "ابن سبعين" فى منطقته أن حقائق المنطق فطرية فى النفس الإنسانية، وأن الألفاظ المنطقية الستة، وهى الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض، والجوهر، والشخص - ونشعر بالكثرة الوجودية، فهى محض وهم، والمقولات العشر كذلك، وإن اختلفت وتباينت، فإنما تشير إلى الوجود المطلق، فهو إذن يحمل المقولات على الوجود المطلق، وبذلك يجعل المقولات جنساً واحداً أو تحت جنس واحد⁽⁴²⁾.

وهكذا يطبق "ابن سبعين" مذهبه فى الوحدة فى مجال المنطق الأرسطى ليثبت دائماً أن كل مباحث هذا المنطق التى تشعر بالكثرة فى

الوجود وهم على التحقيق أو يتبادل بعض هذه المباحث لتبدو متمشية مع مذهب العام⁽⁴³⁾.

ثانياً : خصائص المنطق الإشراقى عند الشهرزورى

إذا كان الشهرزورى قد أرجع مصدر منطقته إلى الذوق، فهو بهذا يدعو إلى ضرورة توافق الذوق مع العقل أو المنطق . فالعقل الذى يرى ويفكر وحده دون أن يكون له مؤيد له من الذوق، ليس من الثقة فيه والاطمئنان إليه، بحيث ينتفى كل شك فيه، وتزول كل شبهة، ولا بد من ازدواجية أداة المعرفة التى تعتمد على الحكمة البحثية المعتمدة على التحليل والتركيب والاستدلال البرهانى وهى حكمة الفلاسفة المشائية، والحكمة الذوقية التى هى ثمرة مذاق روحى، وهى حكمة يحياها الإنسان . ولا يستطيع التعبير عنها، وهى حكمة الفلاسفة الإشراقيين، وليس ثمة تعارض حقيقى بين الحكمتين، وإنما هو تعارض ظاهرى لأن الفيلسوف الإشراقى الحقيقى هو الذى يتقن الحكمة البحثية وينفذ في نفس الوقت إلى أسرار الحكمة الذوقية⁽⁴⁴⁾.

ويعطينا الشهرزورى تلميذ الشهرزورى صورة واضحة لهاتين الحكمتين، فيقول : " جمع الشهرزورى بين الحكمتين، أعنى الذوقية والبحثية . أما الذوقية فشهد له بالتبريز فيها كل من سلك سبيل الله عز وجل وراضى نفسه التشاغل بالعالم الظلمانى، طالباً بهمته العالمية مشاهدة العالم الروحانى . فإذا إستقر قراره وتهتك بالسير الحثيث إلى معاينة المجردات أستاره، حتى ظفر بمعرفته ونظر بعقله إلى ربه، ثم وقف بعد هذا على كلامه . فلنعلم حينئذ أنه كان فى المكاشفات الربانية آية والمشاهدات الروحانية نهاية، لا يعرف غوره إلا الأقلون، ولا ينال شأوه إلا الراسخون . وأما الحكمة البحثية فإنه أحكم شأنها

وشيد أركانها ، وعبر عن المعانى الصحيحة اللطيفة بالعبارات الرشيدة الوجيزة ، وأتقنها إتقاناً لا غاية وراءه لا سيما في كتابة المعروف " بالمشارع والمطارحات " فإنه إستوفى فيه بحوث المتقدمين والمتأخرين ، ونقض فيه أصول مذاهب المشائين وشيد فيه معتقد الحكماء الأقدمين ، وأكثر تلك البحوث والمتناقضات ، وذلك على قوته في الفن البحثي والعلم الرسمي ⁽⁴⁵⁾ .

ويستطرد الشهرزورى فيقول : " وإعلم أنه لم يتسير لأحد من الحكماء والعلماء والأولياء ما تيسر لهذا الشيخ من إتقان الحكمتين المذكورتين ، بل بعضهم يسر له الكشف ، ولم ينظر في البحث كأبى يزيد البسطامى و " الحلاج " ونظرائهما ، وأما إتقان البحث الصحيح بحيث يكون مطابقاً للوجود من غير سلوك وذوق فلا يمكن وجميع الحكماء المقتصرين على مجرد البحث الصرف مخطئون في عقائدهم . فإن أردت حقيقة الحكمة وكنت مستعداً لها ، فأخلص لله تعالى وأنسلخ عن الدنيا انسلاخ الحية من جلدها عساك تظفر بها ⁽⁴⁶⁾ ؛ وذلك لأن الحكمة الإشرافية كما يري الشهرزورى لا يمكن تعلمها لا بفكر ولا بنظم دليل قياسى أو نصب تعريف حدى أو رسمى ؛ بل بأنوار إشرافية متناوبة ، وتشاهدها فوقها على العناية الإلهية ، وهذه الحكمة الذوقية قل من يصل إليها من الحكماء ولا يحصل إلا للأفراد أو الحكماء المتألهين كأنبأذوقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وغيرهم من الأفاضل الأقدمين الذى شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقدمهم ⁽⁴⁷⁾ .

وإذا كان الشهرزورى قد جمع بين الحكمتين الذوقية والبحثية . فيمكن تلمس هاتين الحكمتين عند الفيلسوف الإنجليزي "برتراند راسل" Bertrand Russell ؛ حيث كتب رسالة في غاية

الروعة عن العلاقة بين المنطق والتصوف ؛ حيث عقد فصلاً هو من أجود ما كتب في حياة الفلسفة ، أراد أن يميز بين قطبي الرحى في حياة الإنسان الثقافية الذين هما بصورة مجملة التصوف في ناحية ، ومنطق العقل في ناحية أخرى ، ففي الحالة الأولى يكون الإدراك مباشراً وبغير مقومات ، وفي الحالة الثانية على " التحليل " ، بينما يرفض أصحاب الحالة الأولى كل ضروب " التحليل " ، وأطلق " راسل " على بحثه ذاك عنوان " المنطق والتصوف " *Mysticism & Logic* ، ثم جعل العنوان نفسه عنواناً لكتاب يضم ذلك الفصل من فصول أخرى ، وإنه لما يفيدنا في هذا الموضوع أن نوجز ما قاله " راسل " في العلاقة بين المنطق والتصوف ؛ يقول " رسل " : لقد سار الإنسان في محاولته أن يتصور العالم من حيث هو كل واحد مدفوعاً بدافعين مختلفين كل الاختلاف ، وقد يتلاقى هذان الدافعان معاً في إنسان واحد ، وقد لا يتلاقيان ، فأولهما هو الذي يحفز الإنسان إلى النظر إلى الوجود نظرة المتصوف ، وأما الثاني فيحفزه إلى النظر بوسيلة العقل نظرة العلماء ، ولقد استطاع أعظم الرجال أن يبلغوا قمة العبقرية بالدافع الأول وحده . كما استطاع أيضاً أعظم الرجال أن يبلغوا قمة العبقرية بالدافع الثاني وحده . ولكن أعظمهم جميعاً هم أولئك الذين اجتمعت لهم عناصر المعرفة العقلية ، وعناصر الإدراك الصوفي في آنأ معاً ⁽⁴⁸⁾ .

ويوضح برتراندراسل ذلك قائلاً : " تطورت الميتافيزيقيا ، أو محاولة إدراك العالم ككل بوسائل الفكر ، منذ البدء عبر وحدة وتصارع دافعين إنسانيين ، أولهما يحث الناس على التصوف ، فيما يحثهم الثاني على العلم . لقد حقق بعض الأفراد ما هو عظيم ضمن الدافع الأول وحده ، فيما حققه البعض الآخر عبر الدافع الثاني وحسب : فإذا أخذنا "

ديفيد هيوم" مثلاً، كان الدافع العلمي عنده هو الغالب دون منازع، فيما نجد عند "بليك" العداء حيال العلم يتعايش مع رؤية صوفية عميقة . لكن الأفراد الأكثر عظمة والذين هم الفلاسفة كانوا يشعرون بحاجة لكل من العلم والتصوف : فمحاولة خلق تناغم ما بين الاثنين - التي وسمت حياتهم، والتي يجب أن تكون دائماً كذلك، بما فيها من توقد غير مستقر- هي التي جعلت الفلسفة تبدو، بالنسبة لبعض العقول شيئاً يفوق بعظمته العلم والتصوف " (49).

ثم يعطينا برتراندراسل أمثلة للخصائص التي تميز دافعي العلم والتصوف مأخوذة من حياة فيلسوفين عظيمين إمتزجت حياة كل منهما بقوة بما أنجزه . هذان الفيلسوفان هما هيرقليطس وأفلاطون ؛ حيث يقول " : لقد كان هيرقليطس، كما يعرف الجميع، يؤمن بمقولة التدفق الشامل: الزمن يبني جميع الأشياء ويحطمها. ومع أنه ليس من السهل مغرفة كيف توصل إلى آرائه، إذ لم يبق لدينا منه سوى شذرات، يمكننا القول إن بعض ما قاله يوحي بأن المراقبة العلمية كانت ينبوع آرائه. يقول: " الأشياء التي يمكن أن تُرى، أو أن تُسمع، أو يتم تعلمها هي التي أثنى عليها أكثر" إن لغة كهذه هي لغة أمبيريقية، تشكل فيها المراقبة الضمان الوحيد للحقيقة. وكذلك قوله إن " الشمس جديدة في كل يوم"، واحدة من تلك الشذرات ؛ تكشف بوضوح، رغم طابعها المتناقض، أنها كانت تستلهم التفكير العلمي، فمما لا شك فيه أن هيرقليطس، عبر ذلك الحكم، كان يحاول تحاشي صعوبة فهم كيف أن الشمس بمقدورها التحرك من الشرق إلى الغرب. ولا بد أن تكون المراقبة العيانية أيضاً هي ما أوحى له بنظريته المركزية، القائلة بأن النار هي الجوهر الوحيد الثابت والذي تمر بفضله جميع الأشياء المرئية

عبر مراحل. ففي الاحتراق نرى تحول الأشياء التام، فيما يتصاعد اللهب والحرارة في الهواء ثم يتلاشيان. يقول "هذا العالم، والذي هو واحد بالنسبة للجميع لم يصنعه أي من الآلهة أو من البشر، لكنه كان دائماً، وهو الآن، كما سيكون دائماً، من صنع النار الحية، ثمّة مكّيال يُضئ، فيما يخمد مكّيال آخر. تحولات النار هي، قبل أي شئ آخر، بحر؛ ونصف البحر أرض، ونصفه الآخر زوبعة تبقى هذه النظرية، رغم أنها قد أصبحت مرفوضة من قبل كل العلوم، علمية في روحها. كذلك يبقى علمياً حكمه الشهير الذي يستشهد به أفلاطون "لا يمكننا النزول مرتين في النهر الواحد؛ لأننا ننزل دائماً في مياه جديدة". غير أننا نعثر أيضاً على حكم آخر ضمن تلك الشذرات "نحن نهبط في النهر الواحد ولا نهبط؛ لأننا موجودون وغير موجودين"⁽⁵⁰⁾.

ويري راسل أن مقارنة هذه العبارة الصوفية، بتلك التي يذكرها أفلاطون، العلمية، تظهر إلى أي حد يتزاوج فيه الدافع الصوفي بالدافع العلمي في نظام هيرقليطس. فالتصوف، في جوهره، شئ أكثر من محض توتر أوسع وأعمق في الإحساس حيال الطريقة التي يجري بها فهم الكون؛ وهذا الإحساس قد أدى بهرقليطس، على أسس علمه، إلى ذلك النوع من الأقوال الغريبة والمؤثرة عن الحياة والعالم، كقوله: الزمن طفل يلعب بالنرد، القوة الملكية هي قوة الطفل. فالمخيلة الشعرية، لا العلمية، هي من يقدم الزمن باعتباره سيداً طاغياً يتحكم في العالم، بكل ما ينطوي عليه الطفل من طيش ولا مسؤولية. والتصوف أيضاً هو ما جعل هيرقليطس يؤكد على وحدة المتناقضات: "واحد هما الخير والشر"، كما يقول: كل الأشياء عند الرب لطيفة وخيرة وعادلة، لكن البشر يحسب البعض منها خاطئاً والبعض الآخر صحيحاً. تتركز

أخلاقية "بيليك وهيرقليطس" على الكثير من المتصوف. صحيح إن التحديد العلمي هو الذي ألهم حكمه التالي : طبع الإنسان هو مصيره ؛ بيد أن المتصوف وحده من يمكنه القول : "تساق كل بهيمة بالصفعات إلى المرعى، وكذلك : يصعب نزاع المرء مع رغبة قلبه. كل ما يُرغب الحصول عليه، يتم شراؤه على حساب الروح، وأيضاً : "الحكمة واحدة. إنها معرفة الفكرة التي تُرص فيها الأشياء بعضها ببعض⁽⁵¹⁾.

ويزيد راسل في مضاعفة الأمثلة، فيقول : "ثمة مقاطع عند أفلاطون -من بين تلك التي تُبين الجانب العلمي من عقله- تشير إلى معرفته الواضحة بذلك الأمر. أكثر تلك المقاطع أهمية هو ذلك المقطع الذي يشرح فيه سقراط، الذي كان شاباً، نظرية الأفكار لبارمنيدس. فبعدما أوضح سقراط أن هناك فكرة للخير، لكن ليس ثمة من فكرة لأشياء كالشعر أو الطين أو القذارة، ينصحه بارمنيدس بالمضي وأن لا يزدري حتى بالأشياء الوضيعة. وقد كشفت تلك النصيحة عن الطبع العلمي الأصيل. إذ لا بد من تركيب الرؤية الصوفية للواقع السامي للخير مع هذا الطبع اللامتحيّز، إذا ما كانت الفلسفة تطمح في تحقيق أعظم ممكناتها. بيد أن إخفاقها على هذا الصعيد هو ما جعل الفلسفة المثالية هزيلة، فاقدة للحياة، وبلا مادة. فعن طريق التزاوج مع العالم يمكن لمثلنا جلب ثمارها : لكن إذا ما انفصلت عنه، فستظل تلك المثل عارية. غير أن التزاوج مع العالم لا يعني القيام به عبر مثالية تهرب من الواقع، أو تعلن بدءاً بأن على العالم التطابق مع رغباتها⁽⁵²⁾.

ثم يدلل "راسل" على ذلك ببارمنيدس الأيلي الذي يصف تصوفه بأنه تصوف منطقي ظهر عند كثير من المتصوفه الميتافيزيقيين من يوم "بارمنيدس" إلى "هيجل" وتلاميذه المحدثين وأساسه هو أننا لا

نعرف اللاوجود وما لا نعرفه ليس موجوداً ؛ يقول رسل : " كذلك فإن لبارمنيدس نفسه نوعاً من التصوف الخاص، المُشير للاهتمام، والذي كان يستولي على فكر أفلاطون ؛ أي التصوف الذي يمكننا تسميته بـ "المنطقي"، ما دام يتجسد عبر نظريات في المنطق. فكما هو واضح يجد هذا الشكل من التصوف، بالقدر الذي يتعلق فيه الأمر بالغرب، جذوره عند بارمنيدس، كما أنه يستحوذ على طرق تفكير المتصوفة الميتافيزيقيين الكبار منذ أيامه وحتى هيجل ومريديه المعاصرين. فالواقع، مثلما يقول، لم يُخلق، ولا يمكن تحطيمه، ولا تغييره، أو تجزئته؛ فهو مُثبت ضمن حدود سلاسل كاملة القدرة، لا بداية له ولا نهاية؛ ما دام المجئ إلى الوجود والخروج منه قد تم إبعادهما عنه، وأزالهما عنه الإيمان الحقيقي. فالمبدأ الجذري الذي يوجه بحثه قد عبر عنه بحكم يمكن أن يجد مكانته عند هيجل : "لا يمكنك معرفة ما هو غير قائم- أمر مستحيل- وليس بمقدورك النطق به؛ ذلك لأنه شئ واحد ذلك الذي يمكنه الوجود وما يمكن التفكير به أيضاً لا بد من أن يكون ما يُقال وما يفكر به موجوداً، ذلك لأنه قادر على أن يكون، وليس من الممكن لما هو غير كائن أن يكون". تتج عن هذا المبدأ استحالة التغيير، لأن ما جرى في الماضي يمكن قوله، وهو ما زال قائماً تبعاً لذات المبدأ " (53).

ويستطرد راسل قائلاً: "إن أحد الجوانب الأكثر إقناعاً في التجلي الصوفي هو الوحي الظاهري بوحدة جميع الأشياء، وذلك ما ولد مذهب وحدة الوجود في الدين والتوحيد في الفلسفة. ثمة منطق متقن، كان قد بدأ مع بيرمنيدس وبلغ ذروته عند هيجل وأتباعه، قد تطور تدريجياً، للبرهنة على أن الكون هو كلية واحدة لا تتجزأ، وما يظهر

وكأنه أجزاء له، إذا ما تم التعامل معه باعتباره جوهرًا يتمتع بالوجود الذاتي، ما هو إلا وهم. فالإيمان بوجود واقع يختلف تماماً عن عالم الظاهر، واقع واحد، لا ينقسم ولا يتغير كان قد أُدخلَ على الفلسفة الغربية من قبل بارمنيدس ليس لأسباب صوفية أو دينية، على الأقل اسمياً، ولكن على أسس الحجة المنطقية القائمة على استحالة اللا-وجود، وبأن غالبية النظم الميتافيزيقية اللاحقة كانت حصيلة لتلك الفكرة⁽⁵⁴⁾.

ثم يؤكد رسل أن: "المنطق الذي تم استخدامه للدفاع عن التصوف يظهر بأنه خطأ في المنطق، وهو معرض للنقود التقنوية، وذلك ما قمت بشرحه في مكان آخر. لن أكرر هنا تلك النقود، ما دامت طويلة ومعقدة، لكنني سأحاول القيام بتحليل للحالة الذهنية التي تولد عنها ذلك المنطق الصوفي. يتولد الإيمان بواقع مختلف تماماً عما يظهر للحواس بقوة لا تقاوم في بعض الأمزجة، والتي هي مصدر غالبية التصوف والميتافيزيقيات. فحينما يتغلب مزاج كهذا، ينتفي الشعور بالمنطق، وبالتالي فإن أكثر المتصوفة إندفاعاً لا يستخدم المنطق، بل يسعى مباشرة للكشف عن رؤيته الداخلية. غير أن التصوف المدفوع إلى هذا الحد قلما نعثر عليه في الغرب. فعندما تتواصل قناعة بمثل هذه القوة الانفعالية، يبحث الفرد الممارس للتفكير عن أسس منطقية لصالح الإيمان الذي يجده في نفسه. لكن عندما يكون ذلك الإيمان قائماً سلفاً، سيكون هذا الفرد منفتحاً حيال أية أرضية توحى بنفسها⁽⁵⁵⁾.

وأخيراً يري رسل أن: "... المتناقضات المبرهن عليها بصورة واضحة ضمن منطقته هي في الحقيقة متناقضات التصوف، وتشكل

الهدف الذي يعتقد بأن على منطقته بلوغه، إذا ما أراد له أن يكون منسجماً مع رؤيته الداخلية. وقد كان الناتج المنطقي هذا سبباً في جعل غالبية الفلاسفة عاجزين عن وضع العالم العلمي والحياة اليومية ضمن اعتباراتهم. فلو كانوا مهتمين بأخذ ذلك في نظر الاعتبار، لكان في مقدورهم، ربما الكشف عن الأخطاء التي يتضمنها منطقهم، غير أن غالبيتهم لا تغير اهتماماً لفهم عالم العلم والحياة اليومية، بل تدينه باعتباره غير واقعي لصالح عالم "حقيقي" يقع فيما وراء الحواس. بمثل هذه الطريقة تمت مواصلة المنطق من قبل أولئك الفلاسفة الكبار والذين كانوا من المتصوفة. لكن ما دام التعامل مع المألوف قد أخذ كونه ضامناً لتلك الرؤية المفترضة للانفعال الصوفي، فقد جرى تقديم عقائدهم المنطقية بنوع من الجفاف، وتم احتسابها من قبل مريديهم وكأنها مستقلة عن أي تجلٍ مفاجئ كانت قد إنبثقت عنه. ورغم ذلك ظل أصلهم ملتصقاً بهم وبقوا، لكي أستعير كلمة نافعة من "سانتيانا"، "خبثاء" إزاء عالم العلم والحس العام. بهذه الطريقة وحسب يمكننا التعامل مع ذلك الرضا الذي قبل بموجبه الفلاسفة تناقض عقائدهم مع جميع الحقائق العلمية العامة التي تبدو أكثر استقامة وجدارة بالإيمان. يُظهر المنطق الصوفي، كما هو الأمر في الطبيعة، حالات الخلل المتأصلة في كل ما هو خبيث. إن الدافع المنطقي، الذي لا يمكن الشعور به عندما يهيمن المزاج الصوفي، يعاود التأكيد على نفسه ما إن يتلاشى ذلك المزاج، ولكن مع الرغبة في الاحتفاظ بتلك الرؤية المضمحلة، أو على الأقل البرهنة على أنها لم تكن سوى رؤية داخلية، وبأن ما يناقض ذلك الدافع ما هو إلا وهم. إن نشوء منطق كهذا لا يخلو من المصلحة، فهو يستلهم كراهية معينة حيال العالم اليومي الذي يسعى لتطبيق نفسه فيه. من الطبيعي أن لا يؤدي موقف

كهذا إلى الوصول لأفضل النتائج. فكل واحد يعرف أن قراءة مؤلف ما من أجل دحضه وحسب ليست بالطريقة الصحيحة لفهمه؛ كما أن قراءة كتاب الطبيعة ضمن الاعتقاد بأن كل شيء فيها وهمي هي بالدقة ما لا يوصل إلى الفهم. فإذا كان منطقنا يجد العالم اليومي مفهوماً، لا ينبغي أن يكون عدائياً، بل يجب عليه استلزام قبول أصيل له، بطريقة لا نعثر عليها عادة عند الميتافيزيقيين⁽⁵⁶⁾.

من كل ما سبق يتضح لنا أن هناك فلاسفة قد أخذوا بالمنهج العقلي الاستدلالي فحصرهم الجدل العقلي الجاف في دائرة مغلقة، ولكنهم برغم هذا وصلوا إلى قمة العبقرية، ولكن هناك فلاسفة جمعوا بين المنهجين؛ أي تجاوزوا مرحلة الفكر الاستدلالي إلى مقام الرؤية المباشرة أو الكشف. وهؤلاء أعظمهم لأنهم هم الذين اجتمعت لهم عناصر المعرفة العقلية وعناصر الإدراك الصوفي في آن واحد معا كما يقول "راسل"⁽⁵⁷⁾.

والسُّهْرَوَرْدِيّ خير من جمع بين عناصر المعرفة العقلية وعناصر الإدراك الصوفي، وذلك في منطقة الإشراق القائم على الحكمة البحثية والحكمة الذوقية، وهو بهذا يظل ثنائياً كابن سينا، فهو منطقي فيلسوف من ناحية، يعتمد على العقل والبرهان في نقده للمنطق الأرسطي بصرف النظر عن دوافع هذا النقد وهي دوافع إشراقية، ثم هو إشراقي من ناحية يعطينا تصوراً للعالم كنور ودرجات، العالم كدرجات من النور، فهو يمثل الفيلسوف المنطقي الإشراقي؛ أي الحكيم البحات المتأله⁽⁵⁸⁾.

ويعطينا السُّهْرَوَرْدِيّ تصوراً لهذا الحكيم البحات المتأله، وذلك في إطار تصنيفه لدرجات الحكماء فيقول: "العالم ما خلا قط عن

الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات مصداقاً للآية الكريمة : " إني جاعل في الأرض خليفة " (59) .

ويصنف السُّهْرُورُزْدِيّ الحكماء إلى حكماء بحثيين وحكماء إشراقيين، ثم حكماء يجمعون بين الحكمتين البحثية والإشراقية، ويرتب الدرجات لكل طائفة، وقد جعلها على أربع درجات، التوغل والتوسط والضعف والعدم، ومن ثم يكن لدينا حساباً درجات ثلاثة رئيسية وأربعة فرعية، والثلاث الأولى بين التوغل " التآله مثل أكثر الأنبياء " و" الأولياء " والثلاث الأولى بين التوغل والعدم وهي :

- 1- حكيم عديم البحث متوغل في التآله، مثل أكثر الأنبياء والأولياء.
- 2- حكيم إلهي متوغل في البحث عديم التآله، مثل كثير من الفلاسفة .

- 3- حكيم إلهي متوغل في البحث والتآله، وهذه درجة نادرة لم يبلغها إلا السُّهْرُورُزْدِيّ كما يذكر الشارح (60) .

أما الدرجات الفرعية، فهي تتفاوت بين التوغل والتوسط والضعف وهي: (61) .

- أ - حكيم إلهي متوسط في البحث متوغل في التآله .
- ب - حكيم إلهي متوغل في البحث متوسط في التآله .
- ج - حكيم إلهي متوغل في البحث ضعيف في التآله .

كما يصنف السُّهْرُورُزْدِيّ طلاب الحكمة على درجات متفاوتة تقابل درجات الحكماء الثلاث وهي :

- طالب البحث والتآله، وهو يطابق الحكيم الإشراقي المتوغل في البحث والتآله.

- طالب التأله فحسب، وهو يطابق الصوفى عديم البحث المتوغل في التأله .

- طالب البحث فحسب، وهو يطابق الفيلسوف المتوغل في البحث عديم التأله .

والأفضل عند السُّهْرَوْرْدِيّ الحكيم البحاث المتأله، ثم الحكيم المتأله، ثم الحكيم البحاث، يقول السُّهْرَوْرْدِيّ : " وكتابنا هذا يعنى حكمة الإشراق " لطالبي التأله وليس للباحث الذى لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب " (62) .

ويلق قطب الدين الشيرازى على هذا فيقول : " بأن المتوغل في البحث والتأله له الرياسة ؛ أى رياسة العالم العنصرى لكمالته في الحكمتين وإحرازه للشريفين وهو خليفة الله، لأنه أقرب الخالق منه تعالى، وإن لم يتفق أى لندرته وعزته، فالمتوغل في التأله، المتوسط في الباحث لا يسلم من الشك بخلاف الحاصل من التأله، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله الذى يهدى به صراطاً مستقيماً لا أن يقتله ضلالاً مبيناً فصار وروده ملكة له، بحيث تلحظ النفس متى شاءت من استبيانه ليتمكن أن يبنى عليه ما يحتاج إليه من الأحكام هذه أقل الدرجات وأعظمها ان يصل له الملكة الثانية الطامسة وهى آخر المراتب (63) .

ثالثاً : تقسيم السُّهْرَوْرْدِيّ للمنطق

إن غاية المنطق عند أرسطو هى البرهان، والبرهان نوع من القياس المجرد البسيط، والقياس البسيط مكون من عناصر، هى القضايا، والقضايا تتكون من موضوعات ومحمولات وباختصار من

حدود . وعلى ذلك فإن المنطق عند أرسطو والقدماء ينقسم إلى الأقسام الثلاثة الآتية :

القسم الأول : منطق التصورات أو نظرية التصور : ويختص بمبحث الأسماء والألفاظ المعبرة عن التصورات التى يستخلصها عقلنا من إدراك الأشياء مفردة، وبعبارة أخرى مبحث الحدود بدون اعتبار العلاقات التى قد تكون بينها، وهذا المبحث يؤدي إلى التعريف .

القسم الثانى : منطق التصديقات أو نظرية الحكم : وهو يبحث فى القضايا المعبرة عن الأحكام التى تتكون بإدراك عقلنا لعلاقات بين تصورين أو حدين، أو بعبارة أخرى يبحث فى ارتباط فكرة بأخرى فى صورة الحكم .

القسم الثالث : منطق القياس أو نظرية الاستدلال : وهو يبحث فى القياس وقواعده وأشكاله وضروبه التى يرد بعضها إلى بعض، أو بعبارة أخرى يبحث فى عمليات التزاوج بين قضيتين، تخرج منهما بنتيجة تجمع بينهما، وهذا المبحث يؤدي بنا إلى البرهان الذى هو فى نظر أرسطو قياس مقدماته صادقة ويقينية ⁽⁶⁴⁾ .

ولقد تابع ابن سينا أرسطو فى تقسيمه للمنطق، حيث يقول : "كل معرفة وعلم فإما تصور وإما تصديق، والتصور هو العلم الأول ويكتسب بالحد وما يجرى مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان، والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجرى مجراه مثل تصديقنا بأن لكل مبدأ . فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التى تكون محمولة فتصير معلومة بالرؤية، وكل واحد منهما، ومنه ما هو حقيقى، ومنه ما هو دون الحقيقى، ولكنه نافع منفعة ما بحسبه ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقى ⁽⁶⁵⁾ .

وهنا يتضح أن ابن سينا قصر عمليات المنطق على الحد والقياس، ولم يذكر القضية ليس معنى هذا أنه لم يبحث القضايا أو أهملها، بل بحثها بحثاً وافياً، على أنه من المحتمل أن يكون السبب في إهماله لها في هذا التقسيم أنه يعتبرها عنصراً أساسياً في القياس من ناحية، ومن ناحية أخرى أنها في الغاية التي يصل إليها المنطق في عملية الاستدلال، إذ أن المنطق يصل إلى حكمة، أي إلى قضية، أو بمعنى أدق أن الاستدلال نفسه كما يرى بعض المناطق - حكم مركب أو قضية مركبة، والمنطق عند أرسطو - كما قلنا ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة وهو مصدر فكرة ابن سينا⁽⁶⁶⁾.

وقد تابع الشهرورذرى ابن سينا في تقسيمه هذا، حيث يقسم المنطق في "رسالة اللمحات في الحقائق" (القسم الأول) إلى تصورات وتصديقات، وذلك في عشرة موارد. وهي تنقسم على النحو التالي :

المورد الأول : وهو في التصورات، ويحتوى على تسع لمحات، تتناول في اللمحة الأولى بيان غرض المنطق، وتكلم في الثانية عن دلالة الألفاظ سواء بالمطابقة أو بالتضمن، كما تكلم في اللمحة الثالثة عن أنواع الألفاظ وهي المفردة المركبة، وفي اللمحة الرابعة قسم الألفاظ إلى جزئية وكلية وعرج من ذلك إلى اللمحة الخامسة، حيث تناول تكثر الألفاظ واتحادها من حيث اللفظ والمعنى. أما في اللمحة السادسة فتكلم عن الموضوع والمحمول، وفي السابعة قسم المحمول ذاتي وعرضي وفصلها، وفي اللمحة الثامنة تناول خصائص السؤال والإجابة عليه، وينتهى من هذا المورد باللمحة التاسعة التي بين فيها الشهرورذرى معنى الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام وهي ما تعرف في المنطق بالكلييات⁽⁶⁷⁾.

المورد الثانى : وهو فى الحدود ، ويحتوى على ثلاث لمحات ،
خصص الأولى لبيان الحد التام والحد الناقص ، والثانية لتعريف الرسم ،
وأعطى فى اللمحة الثالثة أمثلة للأخطاء الناتجة عن الخلط بين الكليات
الخمس⁽⁶⁸⁾ .

المورد الثالث : وقد أسماه " فى بارى أرميناس " ومعناها " فى
العبارة " ، وهو يحتوى على خمس لمحات ، بين فى الأولى جواز وجود الشئ
فى الأعيان أو فى الأذهان أو فى الكتابة ومتى يتم ذلك ، وفى الثانية بين
أنواع المركب ، وخصص الثالثة لتناول تقسيم القضية المنطقية ، من
حيث الموضوع إلى قضية جزئية وأخرى كلية ، وفى اللمحة الرابعة قسم
القضية من حيث السلب والإيجاب ، وقد جعلها السُّهُرُورُزْدَى على أربعة
أقسام هى الموجبة البسيطة ، وهى ما ليس بها أداة سلب ، وسالبة بسيطة
وهى التى تظهر فيها أداة السلب كلفظ مستقل ، أى ليس جزءاً من
الموضوع أو المحمول ، ومعدولة موجبة وهى التى بها أداة سلب ، وسالبة
بسيطة وهى التى تظهر فيها أداة السلب لفظ مستقل ، أى ليس جزءاً من
الموضوع أو المحمول ، ومن أمثلة ذاك لفظ " لاسلكى " فلفظ " لا " هنا لا
يغير السلب لأنه جزء من المحمول وسالبة معدولة . وهى القضية السابقة
عندما تدخل عليها أداة سلب ، أما اللمحة الخامسة فيتكلم فيها
الفيلسوف عن أنواع الشرطيات⁽⁶⁹⁾ .

المورد الرابع : وفيه يتكلم السُّهُرُورُزْدَى عن جهات القضايا ،
ويقصد بذلك أنواع الاستدلال المباشر ، وقد قسمه أيضاً إلى خمس
لمحات ، تناول فى الأولى نسبة المحمول إلى الموضوع ، من حيث الضرورة
والإمكان والامتناع ، ثم تكلم فى اللمحة الثانية عن القضية الوجودية ،
وهى القضية التى يكون موضوعها موجوداً فعلاً فى الطبيعة أى يمكن

أن يتعين، ولها حالات للسلب والإيجاب فصلها السُّهُرُوزْدِيّ في هذه اللمحة ليخلص منها إلى اللمحة الثالثة التي خصصها للكلام عن التناقض، وذلك حتى يتناول في اللمحة الرابعة حالات الاستدلال المعروفة فيما يسمى بهمربع أرسطو وهي ما نعرفه الآن بالتضاد، والتداخل، والتناقض والدخول تحت التضاد، ولكل حالة من تلك الحالات الأربع أحكام تطلق على القضايا تبعاً لموقعها منها. أما اللمحة الخامسة فقد خصصت لأنواع العكس والنقض؛ أي أحكام جعل الموضوع محمولاً والعكس ولتلك الطريقة في الاستدلال المباشر ست حالات متعددة؛ هي حالة العكس المستوى، وحالة نقض المحمول، وحالة نقض العكس المستوى، وحالة عكس النقيض المخالف وحالة عكس النقيض الموافق، وحالة النقض التام⁽⁷⁰⁾.

المورد الخامس: وهو عن تركيب وأشكال القياس وفيه ثلاث لمحات يتناول في الأولى طريقة القياس وضروبه المنتجة وفي الثانية قياس القضايا والشرطية، وفي الثالثة يبين طريقة الاستثناء في الشرطيات البسيطة من شرطية وحملية، سواء أكانت شرطية متصلة أم منفصلة⁽⁷¹⁾.

المورد السادس: وهو مورد خاص بقياس الخلف، وفي خمس لمحات، يتناول في الأولى شروط القياس، وفي الثانية تعريف قياس الخلف، والثالثة تعريف قياس الدور، وفي الرابعة طريقة الحمل على المقدمات، وفي اللمحة الأخيرة يبين السُّهُرُوزْدِيّ كيف أن التسليم بصدق قضية يتضمن التسليم بكذب نقيضها⁽⁷²⁾.

المورد السابع: وفيه يتناول السُّهُرُوزْدِيّ بالشرح طريقة الحكم على القضايا الكلية في الاستقراء، وكيف أن ذلك الحكم ينطبق على

جزئيات القضية الكلية، ولهذا المورد شرح عام لم يقسمه السُّهْرُورِيُّ إلى لمحات كالعادة⁽⁷³⁾.

المورد الثامن : وهو فى أصناف القضايا ، حيث يتناول القضايا الواجبة القبول ، ويقسمها إلى الأوليات والمجريات والحدسيات والمتواترات والمشهورات والوهميات والمقبولات التقريرات والمظنونات والمشبّهات⁽⁷⁴⁾

المورد التاسع : وهو مورد خاص بالبرهان ، ويتألف من أربع لمحات ، تناول فى الأولى تقسيم المطالب إلى تصورية وتصديقية ، وفى الثانية تناول أقسام البرهان ، وفى الثالثة تقسيم أجزاء العلم إلى موضوعات ومبادئ ومسائل وفى اللوحة الرابعة تعريف معنى الحد والقسمة والاستقراء⁽⁷⁵⁾.

المورد العاشر : وهو المورد الأخير فى علم المنطق ، وقد خصصه السُّهْرُورِيُّ للتحذير من بعض الأخطاء والمغالطات التى قد تقع فى القياس⁽⁷⁶⁾.

هذا هو تقسيم المنطق الأرسطى كما عاجله السُّهْرُورِيُّ فى رسالة " اللّمحات فى الحقائق " ، إلا أنه فى كتابه " حكمة الإشراق " أخذ ينقد ويحلل ويختصر منطق اللّمحات ، وذلك فى ثلاثة مباحث .

1- مبحث المعارف والتعريف: وهذا المبحث يبحث سبعة ضوابط لنظام التعريف ، فكان الضابط الأول يخص دلالة اللفظ على المعنى ، والثاني تقسيم التصور والتصديق ، أما الضابط الثالث فيخص مبحث الماهية ، والرابع يبحث الفرق بين الأعراض الذاتية والغريبة ، ثم ينتقل إلى بيان ضابط خامس ، ينفي فيه وجود الكلي بالخارج ، وفى الضابط السادس يبحث التمييز بين

المعرفتين الفطرية والمكتسبة. أما الضابط السابع فيدرس فيه شروط التعريف، ثم يختم هذه المقالة بنقد نظرية الحد الماهوي بـ"قاعدة إشراقية في هدم قاعدة المشائين في التعريفات" (77).

2- مبحث الحجج ومبادئها: وهذا المبحث يقيمه السُّهْرَوْرْدِيُّ على سبعة ضوابط أيضاً، الأول ويبحث فيه الشيخ رسم القضية والقياس، ثم ينتقل في الضابط الثاني إلى بيان أقسام القضايا، ويبيّن في الثالث جهاتها، ثم ختم هذه الضوابط الثلاثة بحكمة إشراقية مفادها أن جميع القضايا ترجع كلها إلى الموجبة الضرورية، وبهذا الرأي، نجد السُّهْرَوْرْدِيُّ يسبق فلاسفة المنطق الحديث من أمثال "دي مورجان" و"رونففيه" وغيرهما ممن تتبعوا إلى إمكان رد القضايا السالبة إلى موجبة، وفي سياق الاختزال كذلك نلاحظ أنه يرد أيضاً القضايا الجزئية إلى الكلية، لكننا هنا لا نراه منسجماً مع أساس فلسفته الإشراقية ولا نزوعه النقدي لأسس التفكير المنطقي الأرسطي، فنفيه للحد الماهوي وتوكيده على الحد بالرسم وغيره من طرائق التعريف الناقصة لا ينسجم معها إلا تقدير القضايا الجزئية، وهنا نرى أن "ابن تيمية" كان أكثر منه توفيقاً وإدراكاً لقيمة القضية الجزئية. أما الضابط الرابع فدرس فيه التناقض وبيّن حدّه، وفي الخامس درس "العكس" (أي جعل موضوع القضية محمولاً والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما)، وفي الضابط السادس يدرس القياس وما يتعلق به، وبعد هذه الضوابط تتبدى إشراقية السهروردي في مباحث دقيقة كالسلب والشكلين الثاني والثالث من أشكال القياس، فضلاً عن تحليله

للشرطيات وقياس الخلف، وهنا لا بد أن نشير إلى أن السُّهْرُورِزِّيَّ ينكر الشكل الرابع من أشكال القياس، ذاهباً في ذلك مذهب ابن سينا، ومعلوم أن العديد من المناطق العربية قد أنكروا الشكل الرابع، لأنه ليس سوى عكس الأول، فالإكتفاء بالثلاثة يغني ويكفي. والحقيقة أن هذا الشكل ليس من وضع أرسطو، فمتن الأورجانون ليس فيه سوى ثلاثة أشكال فقط، وإن كانت فيه بعض العبارات الدالة على أن أرسطو كان مدركاً لوجود هذا الشكل بناء على قلب الأول؛ أي عكسه، لذا فغالب الظن أن الشكل الرابع لم يكن إلا من إضافة الشراح بناء على تحليلهم وتفسيرهم للمتن الأرسطي ذاته، ونرى من الخطأ أن تنسب هذا الشكل إلى جالينوس كما يذهب الكثير من مؤرخي علم المنطق، فليس ثمة ما يمكننا من الجزم بهذا، وقد كانت دراسة العالم المنطقي البولندي "يان لوكاشيفيتش"، لهذه المسألة دقيقة وكافية في نفي نسب الشكل الرابع إلى جالينوس، وإذا لم يكن قد استطاع أن يخلص إلى تحديد صاحب هذه الإضافة إلى مبحث الأشكال، فإنه على الأقل استطاع نفي نسبتها إلى الشارح "جالينوس". وفي الضابط السابع يبحث السُّهْرُورِزِّيُّ مواد الأقيسة البرهانية مع فصول في التمثيل وقسمي البرهان (أي اللمي والإني) مختتماً ببيان مطالب تتعلق بأدوات الاستفهام.⁽⁷⁸⁾

3- مبحث المغالطات وفيه السُّهْرُورِزِّيُّ المباحث الطبيعية والإلهية التي عرض لها الفلاسفة المشائين، وذلك على أساس من تجربته الإشرافية.⁽⁷⁹⁾

وبعد هذا العرض لأقسام المنطق عند السُّهُرُورْزْدِيّ يمكن تقسيم البحوث والدراسات في المنطق الإشراقي إلى قسمين :

أ- نظرية التعريف الإشراقية .

ب- نظرية الحجج الإشراقية .

رابعاً : تقييم المنطق الإشراقي

يقلل بعض المستشرقين من أمثال المستشرق " هنرى كوربان " ، وغيره من أهمية الجانب المنطقي في حكمة الإشراق ، ويركزون على الجانب الكونى الميتافيزيقى ، فى حين أن الجانب المنطقي بمثابة التمهيد للجانب الكونى الميتافيزيقى ، إذ عرض السُّهُرُورْزْدِيّ فيه لأمر هو الذى يعرض لوحدة المنهج : منهج النظر ومنهج الذوق ، وما الجانب الكونى الميتافيزيقى عن النور إلا تطبيق للمنهج الإشراقي في تصور المشائين للكون⁽⁸⁰⁾ .

بل يجعل المستشرقين من السُّهُرُورْزْدِيّ إشراقياً خالصاً ، ويتركون جانب الحكمة والتصوف ويخرجونه من نطاق الفلسفة والمنطق . ولكن ما هو السبب الذى يجعل بعض المستشرقين يقفون هذا الموقف ؟

أعتقد أنه ربما يرون أن السُّهُرُورْزْدِيّ لم يعطنا منطقاً إشراقياً بقدر ما أعطانا نقداً للمنطق الأرسطى ، أى أن الجانب السلبي لديه أقوى وأوضح وأكثر من الجانب الإيجابى هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن التأليف فى المنطق يناقش الاتجاه الإشراقي ، خاصة وأن المنطق علم آلى ، عقلى ، استدلالى بخلاف الإشراق الذى يعنى ذوق ، فطرة ، مشاهدة . ثم كيف يمكن ربط المنطق بالإشراق ، وهل للإشراق منطق والإشراق

بطبيعته لا يخضع لقواعد المنطق، بل هو أساساً معرفة كشفية تند عن العقل ولا تحدث إلا بالذوق ٥٩.

ولكننا نخالف هذا القول تماماً، فالسُّهْرَوَزِيّ إذا كان قد نقد المنطق الأرسطي نقداً سالباً، فإنه خرج من هذا النقد بآراء مبتكرة، وهو يسمي هذه الآراء مباحث أو ضوابط، بحيث يمكن لنا أن نطلق ما ذكرناه سالفاً؛ أعني على مجموع تلك الآراء " المنطق الإشرافي ". هذا المنطق كما عرفه السُّهْرَوَزِيّ هو سياق آخر وطريق أقرب تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً في التحصيل⁽⁸¹⁾؛ أو " الآلة الواقية للفكر . جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد⁽⁸²⁾ . ويرجع مصدر هذا المنطق إلى الذوق : " ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر غير العقل " ⁽⁸³⁾.

هوامش الفصل الثانى

- 1- د / أبو العلا عفيفى : التصوف : الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1963 م، ص 21 - 22.
- 2- نفس المرجع، ص 23.
- 3- د. عبد القادر محمود، فلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1967م، ص 4
- 4- نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شرايية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 2012م، ص 71.
- 5- د. قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1970 م، ص 585.
- 6- د. محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، ص 75 - 76.
- 7- نفس المرجع، ص 306 - 316 .
- 8- نفس المرجع، ، ص 316 - 327.
- 9- د / محمد جلال شرف : النزعة الإشراقية بين الفلسفة والدين فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، 1972م، ص 161 - 162 .
- 10- إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية "منهج وتطبيقه"، ص 53 - 57 .
- 11- السهروردى : هياكل النور، ص 28 .

- 12- المصدر نفسه، ص 44- 45 .
- 13- د / على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام
ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسى، ص 302 .
- 14- السُّهُرُورُزْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 10 – 11 .
- 15- قطب الدين الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 16 .
- 16- السُّهُرُورُزْدِيّ : المصدر السابق، ص 11، 12 .
- 17- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 16 – 17 .
- 18- السُّهُرُورُزْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 12 .
- 19- الشيرازى : المصدر السابق، ص 17 .
- 20- المصدر السابق، ص 58 – 59 .
- 21- السُّهُرُورُزْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 25 .
- 22- المصدر السابق، ص 21 .
- 23- الشيرازى : المصدر السابق، ص 59 .
- 24- السُّهُرُورُزْدِيّ : المصدر السابق ص 18 .
- 25- ابن تيمية : الرد على المنطقيين المسمى بـ " نصيحة أهل الإيمان في
الرد على منطق اليونان "، تحقيق سليمان الندوى، بمباي، الهند،
1368 – 1949، ص 43 ؛ وأنظر : جلال الدين السيوطى : صون
المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام، تحقيق د / على سامى
النشار، طبع الخانجى، القاهرة، ص 201 – 202 .

- 26- السُّهُرُورِيُّ : حكمة الإشراف، ص 25 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : بين حكمة الإشراف والفينومينولوجيا، ص 218.
- 27- السُّهُرُورِيُّ : المصدر السابق، ص 26 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 219.
- 28- السُّهُرُورِيُّ : المصدر السابق، ص 30 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 222.
- 29- السُّهُرُورِيُّ : المصدر السابق، ص 32 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 224.
- 30- السُّهُرُورِيُّ : المصدر السابق، ص 32 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 225.
- 31- السُّهُرُورِيُّ : المصدر السابق، ص 60 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 226.
- 32- السُّهُرُورِيُّ : المصدر السابق، ص 37- 39 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 227.
- 33- السُّهُرُورِيُّ : المصدر السابق، ص 38 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 228.
- 34- السُّهُرُورِيُّ : المصدر السابق، ص 39 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 229.
- 35- السُّهُرُورِيُّ : المصدر السابق، ص 24 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 230.

- 36- السُّهْرُورِيُّ : المصدر السابق، ص 59 ؛ وأنظر كذلك الدكتور حسن حنفي : المرجع السابق، ص 231.
- 37- د. أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1973، ص 206 .
- 38- نقلًا د. أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وحكيم الإشراق، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة، 1980، ص 295 .
- 39- السُّهْرُورِيُّ : حكمة الإشراق، ص 12 .
- 40- د. أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وحكيم الإشراق، ص 301 .
- 41- د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامى، الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979 م، ص 211 - 212 .
- 42- د. أبو الوفا التفتازاني : المرجع السابق، ص 212 .
- 43- د. محمد ياسر شرف : حركة التصوف الإسلامى، طبعة الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1986، ص 60.
- 44- 1. Gadet : Quelques reflexions sur l'Ishaq de suhrawardi .
بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى للسهروردي ص 85 .
- 45- الشهرزورى : نزهة الأرواح، ص 230 .
- 46- المصدر السابق، ص 232 .
- 47- أنظر مقدمة الشهرزورى : لكتاب حكمة الإشراق، ص 3 .

48- Bertrand Russell : Mysticism & Logic and their Essays, Allen & Unwin, 7 th, Impression, 1932, P 9, 10 .

وأنظر أيضاً حسين عجة : التصوف والمنطق لبرتراند رسل، مجلة الأوان، الأحد 24 شباط (فبراير) 2008.

49- Ibid, P.14-15 .

50- Ibid, P.18-19 .

51- Ibid, P.22-23 .

52- Ibid, P.24-25 .

53- Ibid, P.28-29 .

54- Ibid, P.29-30 .

55- Ibid, P.31-32 .

56- Ibid, P.33-34 .

57- Ibid, P.38-39 .

58- د / حسن حنفي : بين حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، بحث منشور ضمن الكتاب التذكاري للسهوردي، ص 218 - 219

59- السهروردي : حكمة الإشراق، ص 10 - 11 .

60- الشيرازي : شرح حكمة الإشراق، ص 23 .

61- المصدر السابق ص 25 - 26 .

62- د / عثمان يحيى : الصحف اليونانية : الأصول الغير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله عند السهروردي، ص 325 .

63- الشيرازي : شرح حكمة الإشراق، ص 26 .

- 64- د / محمد السرياقوصي : التعريف بالمنطق الصوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980، ص 41 .
- 65- ابن سينا : كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق د / ماجد فخري، منشورات دار الأفاق، بيروت، 1985، ص 440 .
- 66- د / على سامي النشار : المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، القاهرة، 1965، ص 85 .
- 67- السُّهْرَوْرْدِيّ : اللّمحات في الحقائق، ص 36 – 48 .
- 68- نفس المصدر، ص 49 – 52 .
- 69- نفس المصدر، ص 53 – 60 .
- 70- نفس المصدر، ص 61 – 71 .
- 71- نفس المصدر، ص 72 – 85 .
- 72- نفس المصدر، ص 86 – 89 .
- 73- نفس المصدر، ص 90 – 92 .
- 74- المصدر السابق، ص 93 – 97 .
- 75- المصدر السابق، ص 98 – 104 .
- 76- المصدر السابق، ص 105 – 108 .
- 77- السُّهْرَوْرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 11 – 12 .
- 78- د / محمد مصطفى حلمي : السُّهْرَوْرْدِيّ وحكمة الإشراق : بحث منشور بدائرة المعارف الإسلامية، طبع دار الشعب، القاهرة،

ج12، ص 307 – 308 ؛ وأيضاً د / حسن حنفي، بين حكمة
الإشراق والفينومينولوجيا، ص 225 – 226 .

79- السُّهْرَوْرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 11 .

80- نفس المصدر، ص 12 .

81- نفس المصدر، ص 12 .

82- نفس المصدر، ص 12 .

83- نفس المصدر، ص 12 .

الفصل الثالث

المنطق عند السُّهْرُوْرْدِيّ وعلاقته بالمنطق الأرسطي القديم

ويشتمل هذا الفصل على العناصر التالية:

أولاً : المنطق الأرسطي كما يصوره مفكرو الإسلام وخاصة السُّهْرُوْرْدِيّ في مؤلفاته:-

1- رسالة للمحات في الحقائق

2- رسالة التلويحات اللوحية والعرشية :

3- رسالة المقاومات :

4- رسالة المشارع والمطارحات :

5- كتاب حكمة الإشراف :

ثانياً : المصادر التي استمد منها السُّهْرُوْرْدِيّ منطقة الإشراف

1- المصدر اليوناني (الرواقية) :

2- المصدر الإسلامي :

ثالثاً : أوجه الاتفاق والاختلاف بين منطق السُّهْرُوْرْدِيّ وبين منطق كل

من ابن سينا وابن تيمية :

رابعاً : الإضافات التي أضافها السُّهْرُوْرْدِيّ للمنطق الأرسطي

1- نقد السُّهْرُوْرْدِيّ لنظرية التعريف في المنطق الأرسطي ومحاولة وضع

تعريف جديد .

2- اختصار السُّهْرُوْرْدِيّ للمقولات العشر الأرسطية :

3- محاولة السُّهْرُوْرْدِيّ وضع نسق جديد لمنطق القضايا والقياس يرجع

أساساً إلى القضية البتاة :

تمهيد:

قلنا أن للسُّهرُورْذِيَّ تجاه المنطق الأرسطي موقفاً مزدوجاً - فهو يقبل المنطق عامة، ويعتبره إحدى رياضات المتصوفة الإشراقية، ثم يضع منطقاً جديداً ثانياً، أو يحاول أن يختصر هذا المنطق ثانياً. وقلنا إنه بهذا يخالف الصوفية الذي لم يقبلوا أية صورة من صور التفكير النظري. وإن كان السُّهرُورْذِيَّ نفسه يصرح بأنه توصل إلي ابتكار هذا المنطق بواسطة الذوق، ويسمي كثير من أبحاثه الجديدة ضوابط إشراقية، فيقرر أنه سيجعل الآلة الواقية للفكر مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد، كثيرة الفوائد. ولذا سنحاول أن نشرح تفاصيل ذلك في هذا الفصل، وذلك على النحو التالي :-

أولاً : المنطق الأرسطي كما يصوره مفكرو الإسلام وخاصة السُّهرُورْذِيَّ في مؤلفاته:-

لقد تصور أرسطو أن منطقَه آلة لتحصيل العلوم جميعها أو مقدمة ضرورية لاكتسابها، باعتباره مدخلاً للفلسفة التي كانت تشمل في عصره جميع المعارف والعلوم.

وقد ظل المنطق الأرسطي بمثابة كتاب مقدس، تُقبل عليه الأجيال تتدارسه وتشره، وتعلق عليه وتقتبس منه⁽¹⁾، حتى جاءت العصور الوسطى الإسلامية فكان لمفكرى الإسلام وفلاسفته ومتكلميهم وأصوليين وفقهائهم ومتصوفيه مواقف متباينة أمام هذا المنطق. أما الفلاسفة فقد تلقوه بالإعجاب وأحاطوه بهالة من القدسية، واهتموا به اهتماماً كبيراً، فقاموا بشرحه والتعليق عليه، والإضافة إليه، واعتبروه يمثل :-

1- القوانين التى من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المقولات أو القوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل⁽²⁾.

2- الصناعة النظرية التى تعرفنا أنه من أى الصور والمواد يكون الحد الحقيقي الذى يسمى بالحقيقة حداً، والقياس الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهاناً، وتعرفنا أنه عن أى الصور والمواد يكون الحد الإقناعى يسمى رسماً، وعن أى الصور والمواد يكون القياس الإقناعى الذى يسمى ما قوى منه، وأوقع تصديقاً شبيهاً باليقين جدلياً، وما ضعف منه وأوقع ظناً غالباً ومادة يكون القياس الفاسد الذى سمي مغالطياً وسوفسطائياً، وهو الذى يتراءى أنه برهانى أو جدلى ولا يكون كذلك، وأنه عن أى صورة ومادة يكون القياس الذى لا يوقع تصديقاً البته، ولكن تخيلاً يرغب النفس في شئ أو ينفرها ويقززها أو يبسطها أو يقبضها، وهو القياس الشعري⁽³⁾.

3- قانون صناعى عاصم للذهن عن الذلل، مميز لصواب الراى عن الخطأ في العقائد، بحيث تتوافق السلمية على صحته⁽⁴⁾.

وأما المتكلمون والأصوليون : فجنحوا إلى الرواقية متهمين المنطق الأرسطى بأنه عقيم وتحصيل حاصل، وينطوى على مصادرة على المطلوب، وغير مفيد . وأقام المتكلمون والأصوليون بدلاً من القياس الأرسطى قياساً آخر بالمعنى الواسع لكلمة القياس أشبه بالتمثيل الأرسطى سمي بالقياس الأصولى⁽⁵⁾.

وإذا كان المتكلمون والأصوليون يهاجمون المنطق الأرسطى، إلا أن الإمام أبا حامد الغزالي (ت 505هـ) في أول أمره كان يقدس

منطق أرسطو، حتى إنه يقول عنه : " إن من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه ".
وبالغ في جعله ميزاناً يزن به العلوم الدينية وسواها من حساب
وهندسة⁽⁶⁾، وكل علم حقيقى غير وضعى، فإنى أميز حقه عن باطله
بهذه الموازين وكيف لا وهو القسطاس - المستقيم، الميزان الذى هو
الكتاب والقرآن في قوله تعالى : " ولقد أرسلنا رسلاً بالبينات وأنزلنا
معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط " (7).

غير أن " أبو حامد الفزالي "، أنكر أن يكون المنطق سبيلاً
للوصول إلى المعرفة، ثم مضى يتلمس طريق التجربة الباطنية أو الكشف
الصوفى كما صرح بذلك فى إعرافاته⁽⁸⁾.

أما ما سوى هؤلاء من فقهاء المسلمين : فكان موقفهم عدائياً
تاماً، غير أنهم تباينوا : ففريق كان مظهر عدائه فتاوى يصدرها محرماً
بها الاشتغال بالمنطق " كابن الصلاح " (*)، ومن تبعه، وفريق كان
موقفه موقف الناقد بالبرهان وإمام هؤلاء جميعاً : الإمام " ابن تيمية " .

(*) فتوى ابن الصلاح فى تحريم المنطق مشهورة، وكان قد سئل عن اشتغال بالمنطق
والفلسفة تعلماً وتعليماً، وهل المنطق مما أباح الشارع تعلمه وتعليمه؟، وهل نقل
عن الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين إباحته أو الاشتغال به؟ وهل يجوز أن
يستعمل فى إثبات الأحكام الشرعية الاصطلاحات المنطقية، أم لا؟ . إلى آخر
الفتوى: فأجاب رحمه الله تعالى بما ملخصه: الفلسفة أس السفه والانهلال، ومادة
الحيرة والضلال . ثم بالغ فى نم الفلسفة وازدراءها. . ثم قال: (وأما المنطق فهو
مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه
الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين، والسلف
الصالحين، وسائر من يقتدى به من أعلام الأمة وسادتها).. ثم ذكر أن استعمال
الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية من الأمور المستحدثة
والمنكرات المستبشعة، وليس بالأحكام الشرعية - والحمد لله - افتقار إلى -

وأما المتصوفة، وخاصة المتصوفة الأوائل، فلم يعنوا بمنطقة
أرسطو كما عنى به غيرهم من مفكرى الإسلام كالمتكلمين
والفلاسفة والفقهاء، وذلك راجع إلى أنه طريق نظرى وهم لا يعنون
بالنظر، وإنما تتصرف عنايتهم أولاً وأخيراً إلى طريق الذوق والكشف⁽⁹⁾.

أما السُّهْرُورُزِّىّ فهو يشذ عن هذه القاعدة، فقد إهتم
السُّهْرُورُزِّىّ بالمنطق الأرسطى، حيث عرض له من خلال اهتمامه
بالفلسفة⁽¹⁰⁾؛ حيث أولع منذ شبابه الباكر بالدراسات الفلسفية، ووجد
فيها مادة غزيرة فيما وضعه مشاءو العرب وبخاصة "ابن سينا"⁽¹¹⁾، ولقد
قرأ هذه المادة وأفاد منها وتلمذ على بعض شيوخها، ثم أخذ يخرج بدوره
سلسلة متصلة من الكتب والرسائل، نذكر منها على سبيل المثال
لا الحصر :

1- رسالة اللغات في الحقائق

التزم السُّهْرُورُزِّىّ هنا في "اللغات" بالتقسيم الثلاثى التقليدى
للعلوم الفلسفية من منطق وطبيعيات وميتافيزيقيا ؛ ففى المنطق يعنى
التعريف والقضايا والقياس والبرهان دون أن يهمل مبحث المغالطات⁽¹²⁾؛
وفى الطبيعيات يعالج المادة والجسم والصورة والهيولى، والزمان

=المنطق أصلاً. . إلى آخر الجواب. فهل يقال بعد ذلك إن الصحيح المشهور
جوازه بشرط المكنة من العلوم الشرعية، فضلاً عن جوازه مطلقاً، فضلاً عن
وجوبه على الأعيان أو الكفاية، سبحانه هذا بهتان عظيم! لكن قد يقال يجوز
حكايته لبيان عوره، وإثبات فساده، وعديم فائدته، مثله في ذلك مثل الأحاديث
الموضوعة، تحكى لبيان وضعها وفسادها.

أنظر د. عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار
النهضة المصرية القاهرة، 1940، ص 123 - 125.

والمكان. ويعذ علم النفس جزءاً من الطبيعيات على نحو ما صنع المشاءون العرب، ويفرق بين النفس والبدن، وبين الإدراك الحسى والإدراك العقلى، ويقف طويلاً عند النفس الناطقة ومشكلة الخلاص التى هى هدفه الأسمى⁽¹³⁾؛ وفى الميتافيزيقا يفصل القول فى مشكلة الواحد والتعدد، ونظريتى الصدور والعقول العشرة⁽¹⁴⁾.

ويختم الرسالة بحديث عن النبوة والأحلام والتناسخ، وليس له فى كل هذا إلا أن يردد ما قال به مشاءو العرب، فيما عدا بعض أسماء جديدة لمسميات ثابتة، أو إضافات لا تخلو من نقد وملاحظة.

وباختصار أن يرد جُل ما ورد على لسانه من بحث فلسفى إلى أصول مشائية، وهذا يدل على أنه بدأ حياته فيلسوف مشائى يعتمد على مضامين الفلسفة المشائية، وذلك لاعتقاده بأن الفيلسوف الإشرافى لا بد من أن يلم إماماً تاماً بالمنطق والفلسفة المشائية لما لهما من قيمة كبرى وخطر عظيم وأثر كبير فى إعداد طلاب الحكمة وتثقيفهم⁽¹⁵⁾.

2- رسالة التلويحات اللوحية والعرشية :

يذكر السُّهْرُورْدَى أن غرضه فيها إنما هو بسط تعليم أرسطو دون التفات إلى شروح الفلاسفة المشائين الشائعة، فهو يقول "هذا هو الشروع فى علم ما بعد الطبيعة من التلويحات اللوحية، والعرشية، لم ألتفت فيها إلى المشهور من مذاهب المشائين، بل أنقح فيها ما استطعت، وأذكر لب قواعد المعلم الأول⁽¹⁶⁾".

ثم يبدأ السُّهْرُورْدَى بمناقشة مقولات المنطق الأرسطى غير متقيد بمقتضيات هذا التعليم الشائع، وذلك لأن المقولات ليست مأخوذة فى عرفه عن المعلم الأول، بل عن شخص فيثاغوري يقال له أرخوطس⁽¹⁷⁾.

ولم يكتف السُّهْرُورُزْدِيّ بهذا بل يبحث بعد ذلك فى مفاهيم الكلى والجزئى، المتناهى واللامتناهى، الحقيقى والذهنى، ويعرض فى هذه الرسالة لمشكلة هامة هى قضية الماهية والوجود⁽¹⁸⁾؛ وهى من مخلفات "ابن سينا" التى عارضها السُّهْرُورُزْدِيّ بعض المعارضة، فكان موقفه منها أنه لا يجوز أن يقال الوجود فى الأعيان زائد عن الماهية، لأننا عقلناه دونه، فإن الوجود أيضاً كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا أو لم نعلم أنه موجود فى الأعيان، وإذن فكل منهما للآخر يعد صورة واضحة حصولاً فى الذهن. أما الأشياء الحاصلة فعلاً فإن الوجود والماهية هما شئ واحد، وذلك لأن العقل لا يبتنى أية ثنائية فى الأشياء الموجودة، بل يدرك وحدة الوجود إلى الماهية ليست ما يظن البعض نسبة المحمول إلى الموضوع، لأنه بناء على هذا الافتراض يجوز أن توجد الماهية قبل الوجود أو بعده أو معه، بحيث لا يوجد الكائن الجزئى بحكم الوجود الذى يقرر ماهيته بل الاستقلال أو بإزائه وكل ذلك محال⁽¹⁹⁾.

3- رسالة المقاومات :

فى هذه الرسالة يسير السُّهْرُورُزْدِيّ على نهج التلويحات، وفى هذا يقول هذا (يعنى المقاومات) مختصر يجرى من كتابى الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق، وفيه إصلاح ما يحتاج إلى إصلاحه مما كان الأولون يرسلون إرسالاً ولم يتيسر إيرادهم فى التلويحات أشده إيجازها، فلم يكن يلائمها ما يحتاج إلى أقل بسيط والإيجاز فى مواقع تدارك السهو فى العظيّمات لا يفيد فأوردناه مضموناً إليه نكتاً مشهورة وسميته "المقاومات"⁽²⁰⁾.

4- رسالة المشارع والمطارحات :

فقد أورد السُّهُرُوزْدِيّ في هذه الرسالة مباحث وضوابط مخرجه مشخّذة من تصرفاته، وأنه لم يخرج في هذا عن مآخذ المشائين كثيراً، ولكنه يضيف إلى ذلك أنه أودع هذا الكتاب نكتاً ولطائف تومئ إلى قواعد شريفة زائدة على ما يورده المشاعون⁽²¹⁾.

وهنا تظهر الصلة التي توجد بين مذهب السُّهُرُوزْدِيّ الإشرافي الخالص، وبين ما يعرضه من مذاهب المشائين في العلوم الفلسفية البحتة فيقول: "ومن لم يتمهر في العلوم البحثية، فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم "بحكمة الإشراف" وهذا الكتاب "يعنى المشارع والمطارحات" ينبغي أن يقرأ قبله، وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات وأنا لا نراعى الترتيب هنا، ولا نلتزم في بعض المواضع بموضوع علم، بل عرضنا فيه البحث وإن تآدى إلى قواعد من علوم متقدمة، فإذا استحكم الباحث هذا النمط فليشرع في الرياضيات المبرقة بحكم القيم على الإشراف، حتى يعاين بعض مبادئ الإشراف، ثم يتم له مباني الأمور، وأمل الصورة الثالثة في الإشراف وهي علومها لا تعطى إلا بعد الإشراف، وأول الشروع في الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا وأوسيطه مشاهدة الأنوار الإلهية وآخره له وسميت هذا الكتاب بالمشارع والمطارحات⁽²²⁾.

وهنا يتضح أن رسالة المشارع والمطارحات وإن كانت من الرسائل التي يصرح السُّهُرُوزْدِيّ نفسه بأنه كتبها على طريقة المشائين، إلا أنه يصرح من ناحية أخرى، بأنه زاد على ذلك أشياء ليست من طريقة المشائين في شيء، وإنما هي من طريقة الإشرافيين في كل شيء، وهذا يتضح بما عبر عنه بالنكت واللطائف التي تومئ إلى قواعد شريفة.

يضاف إلى هذا أن قد شرط فهم كتاب حكمة الإشراق بالتمهر في العلوم البحثية ؛ أي علوم المشائين على أنه يبدأ الطالب بالبحث والاطلاع على التلويحات والمقاومات والمطارحات حتى يتسنى له فهم حكمة الإشراق القائمة على البحث والتأله كما يصرح بذلك السُّهْرَوْرْدِيّ (23) .

5- كتاب حكمة الإشراق :

إذا كان السُّهْرَوْرْدِيّ قد ذهب في رسالة اللّمحات والتلويحات والمقاومات والمطارحات، تلك الرسائل التي تعود معظم الباحثين على تسميتها " بالمؤلفات المشائية " (24)؛ إلا أن غرضه فيها يقتصر على عرض آراء المشائين دون أن يسلم ضرورة بصحتها لدرجة أنه لا يوضح المدى الذي يريد أن يذهب إليه في نقده لهذه الآراء، بل هو حالات كثيرة يبدو وكأنه يجاريها أو يختار من تأويلها ما هو أيسر مجملاً، وهو يؤكد في مواضع عديدة أن موقفه الخاص الصريح منها ينبغي أن يتلمس في مصنفه الكبير الجامع، " حكمة الإشراق " الذي لم يظهر في زعمه كتاب يوازيه أو يفوقه (25) .

وقد جاء موقف السُّهْرَوْرْدِيّ من المنطق الأرسطي في كتابه حكمة الإشراق من خلال اهتمامه بالفلسفة أيضاً، فهو يبدأ الكتاب بخطبه موجهة ضد الفلاسفة المشائين العرب، حيث يرى أن الحكمة التي وضعها هؤلاء هي حكمة متهاففة القواعد باطلة الأصول وفي هذا يقول الشهرزروي " ... ولا التي عليها المشاعون أصحاب المعلم الأول أرسطو طاليس بضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم، وقد أدى هذا إلى أنهم حرموا من الوصول، أعنى معاينة المعاني ومشاهدة الموجودات مكافحة

لا بفكر ولا ينظم دليل قياس ولا باعتماد ونصب تعريف حدى ورسمى،
بل بأنوار إشراقية متتالية⁽²⁶⁾ .

ومن ثم يتضح أن العلة التى هاجم لأجلها السُّهرُورْدِيّ فلسفة
أرسطو أن الفلاسفة المشائين العرب في زعمه لم يصلوا إلى المعارف
الحقة، ما داموا حرموا عن طريق الكشف واستخدموا المنطق القياسى
الذى صرهم فى دائرة مغلقة من البحث والبرهان⁽²⁷⁾ .

وقد قسم السُّهرُورْدِيّ كتابه حكمة الإشراق إلى قسمين :⁽²⁸⁾

القسم الأول : في ضوابط الفكر، وقد جعله في ثلاث مقالات :

1- المقالة الأولى : في المعارف والتعاريف، ويضم مباحث اللغة وصلة
اللفظ بالمعنى، مع عرضه لنقد نظرية التعريف عند أرسطو
والمشائين العرب .

2- المقالة الثانية : في الحجج ومبادئها، ويضم نقده لمباحث القياس
وأشكال القضايا .

3- المقالة الثالثة : فى المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف
إشراقية وبين بعض أحرف مشائية، بمعنى أن السُّهرُورْدِيّ في هذه
المقالة ينقد المباحث الطبيعية والإلهية عند الفلاسفة المشائين على
أساس من تجربته الإشراقية .

القسم الثانى : في النور وحقيقته ونور الأنوار ومبادئ الوجود
وترتيبها، وقد جعلها في خمس مقالات :

1- المقالة الأولى : فى النور وحقيقته، ونور الأنوار وام يصدر عنه أولاً .

2- المقالة الثانية : في ترتيب الوجود .

3- والمقالة الثالثة : فى كيفية فعل نور الأنوار، والأنوار القاهرة وتتميم القول فى الحركات العلوية .

4- والمقالة الرابعة : فى تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها .

5- والمقالة الخامسة : فى المعاد والنبوات والمقامات .

والفكرة الرئيسية التى يقوم عليها القسم الثانى هو قوله " إن الله نور الأنوار " ، ومصدر جميع الكائنات فمن نوره خرجت أنوار أخرى هى عماد العالم المادى والروحى ⁽²⁹⁾ ، ويوضح السُّهُرُورْدَى هذه الفكرة ؛ حيث يشير إلى أن العالم قد برز من إشراق الله وفيضه ⁽³⁰⁾ ، فالأول أو نور الأنوار يفيض عنه النور الإبدعى الأول، وعن هذا الصادر تصدر أنوار طولية يسميها بالقواهر العالية، ثم تصدر عن هذه القواهر أنوار عريضة يسميها بأرباب الأنواع وهى أنوار تدبر شئون الأنواع الموجودة فى العالم الحسى .

يضاف إلى هذا أن السُّهُرُورْدَى قد ابتدع عالماً أوسط بين العالم الحسى والعالم العقلى : أسماء بعالم البرازخ أو بعالم المثل المعلقة ويبدو أن الوضع الأنطولوجى لهذا العالم الأوسط هو وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون، وإذا كان الفلاسفة المشاءون، قد جعلوا العقول عشرة، فإن السُّهُرُورْدَى يجعل " الأنوار فى أعداد لاحقة لها، بل أنه يشير إلى كثرة لامتناهية من الأنوار التى تنشأ عند تقابل الأشعة الإشراقية والمشاهدية، والتى لا تحدث أيضاً كنتيجة للجهات العقلية المختلفة، ويظهر أن تخطيط الوجود النورانى عند السُّهُرُورْدَى سيصل إلى أن يصبح العالم كتلة من الأنوار ذات الطبيعة الواحدة، والتى تتحرك حركات

عظيمة لا متناهية، فيظهر فيها الثراء النوراني الضخم مما يعبر عن ديناميكية الوجود الخصبة .

غير أن تفصيل الفيوضات الإشراقية عند السُّهرُورْدِيّ وتقسيمها إلى مراحل، إنما وضع لغاية صوفية، حيث أن إيضاح المراحل على هذا النحو، إنما يفتح الطريق أمام الواصل لكي ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجياً حتى يصل إلى جوار الحق أو نور الأنوار⁽³¹⁾ .

ومن الملاحظ أن فكرة الإشراق عند السُّهرُورْدِيّ تتميز عن باقي النزعات الصوفية الأخرى بشكل عام بما يلي :-

أ - الأساس الفلسفي الفكري للإشراق، إذ هو قائم عند السُّهرُورْدِيّ على أساس من الاستدلال البحثي العقلي، وهو ما سبق أن أكد في كتابه " حكمة الإشراق " أنه لطالب البحث والتأله، غير أن هذا التمييز لا يكفي إذ إن نظرية الاتصال لدي كل من "الفارابي" و"ابن سينا" تقوم على أساس فلسفي لينتهي إلى الاتصال بالعقل الفعال والتلقي المباشر عنه، وكذلك فإن المتصوف الأندلسي "عبد الحق بن سبعين" اعتبر المنطق والفلسفة والفقه والكلام خطوة في طريق التحقيق .

ب- فكرة إشراق الأنوار الإلهية على النفس الإنسانية، وهذه الفكرة ليست بجديدة في تاريخ التصوف، إذ إن فكرة الأنوار الإلهية وإشراقها على أنفس من تهيأ لتلقيها ليست بجديدة، بل هي مشهورة عند معظم الصوفية، ومن تحدث عن المعرفة الذوقية من الفلاسفة، ويذكر هنا كتاب "أثولوجيا أرسطو" - والذي يعد من المصادر الرئيسية في فكر السُّهرُورْدِيّ والذي تتكرر فكرة

النور والإشراق، وكذلك رسالة "مشكاة الأنوار" للغزالي، والتي كان لها أثر واضح في فكر السُّهُرُورْدِيّ الإشراقي.

بيد أن أهم ما يميز السُّهُرُورْدِيّ هو جمعه بين الخاصيتين، وإستناد الثانية منهما علي الأولى، إذ يمثل الأساس الفلسفي لديه مرحلة أولى ممهدة لمرحلة الإشراق، فالإشراق يستند إلي أساس فكري ونظري وطالبه ينبغي أن يكون قد قطع عقبات العلم والبحث.

ثانياً : المصادر التي استمد منها السُّهُرُورْدِيّ منطقة الإشراق

هناك بعض المصادر التي تأثر بها السُّهُرُورْدِيّ في منطقة الإشراق نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

1- المصدر اليوناني (الرواقية) : تأثر السُّهُرُورْدِيّ بالرواقية، وذلك

حين إهتم بالقضايا الشرطية (المتصلة - المفصلة)، حيث إستهل باب القضايا بالحديث عن القضايا الشرطية وعالجها قبل معالجته للقضايا الحملية، فهو يرى أن القضية الشرطية قضية مكونة في أبسط صورها من قضيتين حمليتين، يربط بينهما رابط يفيد الشرط، ويستلزم الجزاء، الذي قد يقترن بكلمة إذن ويسمى ما بعد الشرط بالمقدم، ويسمى الجزاء بالتالي، وذلك مثل كلمة (كلما طلعت الشمس كان نهراً).

ويقسمها السُّهُرُورْدِيّ شأنه شأن المناطقة العرب من أمثال ابن سينا وغيره إلى لزومية تامة وغير تامة وإلى اتفاقية أو غير لزومية⁽³²⁾.

ومن الواضح أن السُّهُرُورْدِيّ متأثر تماماً بالرواقية المشائية التي تمثلت عند الفارابي وابن سينا وابن رشد وأبو البركات البغدادي. وفي هذا يقول قطب الدين الشيرازي في شرحه لحكمة الإشراق أن "أرسطو

أهمل في كتبه المتصلات والمنفصلات والاقترانات الشرطية التي زادها المتأخرين " (33).

ومما يؤكد تأثر السُّهْرُورْدِيَّ بالرواقية ما قرره في القياسات الشرطية بأن شرائطها تشبه شرائطها القياسي الحملى، ولذلك لم يجد السُّهْرُورْدِيَّ داعياً لتكرار بحثها (34).

ومما يزيد تأثر السُّهْرُورْدِيَّ بالرواقية محاولته نقد الحد الأرسطى (التعريف التام) القائم على الجنس والفصل، وذلك لأن الإتيان بالحد كما يلتزم به المشاءون من تأليفه من الجنس والفصل القريبين غير ممكن للإنسان لجواز الإخلال بذاتى لم يعرف وصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة (35).

وإن كان السُّهْرُورْدِيَّ قد تأثر بالرواقية في إنكار التعريف التام، فهو يأخذ بالتعريف الناقص كما يذكر قطب الدين الشرازى (36)، فالرواقيون يعترضون على التعريف التام لصعوبته ويعتمدون إلى التعريف الناقص أو الرسم المؤلف من خواص الشئ، فتعريف الأشياء عند الرواقية تكون بذكر الأمور التي تحصها، وإحصاء الفروق التي تميزها عن غيرها (37).

2- المصدر الإسلامى :

حين كان ينقد السُّهْرُورْدِيَّ المنطق الأرسطى كان يمثل بهذا إمتداداً لنقد المدرسة الكلامية والأصولية للمنطق الأرسطى، ولا شك في أن السُّهْرُورْدِيَّ قد تأثر بهذه المدرسة في هذا الجانب ؛ خاصة وأن المنطق الأرسطى قوبل في المدرسة الكلامية والأصولية حتى القرن الخامس الهجرى أسوأ مقابلة، فهاجمته جميع الفرق الإسلامية

الكلامية والأصولية من معتزلة أو أشعرية أو شيعية أو كرامية . يقول ابن تيمية : " ما زال نظار المسلمين لا يلتفتون إلى طريقتهم ، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر ، كانوا يعيبون فسادها ، وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي " ⁽³⁸⁾؛ ويقول في فقرة أخرى : " ما زال نظار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه " يعنى المنطق الأرسطى " يعيبونه ويذمونهم ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية " ⁽³⁹⁾ .

ومما يثبت هذا إثباتاً واضحاً :

أولاً : إختلاف نظرة المتكلمين والمناطق المشائين في مبحث الحد وثقة الأولين لمبحث الحد الأرسطى .

ثانياً : رفض المتكلمين لمبحث القياس الأرسطى .

ثالثاً : وجود نصوص كثيرة عن المتكلمين تثبت أنهم نقدوا المنطق الأرسطى ، من هذه النصوص ما كتبه الباقلانى والنوبختى وإمام الحرمين " أبو المعالي الجوينى " وأبو سليمان السجستانى " ⁽⁴⁰⁾ .

ولكن إذا كانت المدرسة الكلامية والأصولية قد نُقدت المنطق الأرسطى فذلك لإرتباطه بالنزعة الميتافيزيقية ، هذه النزعة التى إنبروا يهاجمونها أشد الهجوم ، ورأوا أنها تدعوا إلى القول بقدم العالم وعدم الإيمان بالتوحيد ⁽⁴¹⁾ ، غير أن نقد المدرسة الكلامية والأصولية للمنطق الأرسطى أدى إلى محاولتهم إيجاد منطق خاص يخالف منطق أرسطو ⁽⁴²⁾ .

ولا شك في أن السُّهُرُورِزْدَى قد قام بنفس هذه المهمة ، حيث نقد المنطق الأرسطى نقداً مبتكراً ، وخرج من هذا النقد بقواعد تخالف قواعد منطق أرسطو ، وهذا ما سوف نوضحه فيما بعد بالتفصيل .

ثالثاً : أوجه الاتفاق والاختلاف بين منطق السُّهْرُورْدِيّ وبين منطق كل من ابن سينا وابن تيمية :

هناك محاولات لدى مفكرى وفلاسفة المسلمين تقترب من محاولة السُّهْرُورْدِيّ، ويمكن توضيح ذلك بأن نقول : إذا كنا قد حاولنا سابقاً وضع مقارنة بين منطق السُّهْرُورْدِيّ ومنطق " ابن سبعين "، ولكن فإننا نرى أنه يمكن تلمس ذلك أيضاً لدى كل من " ابن سينا " و " ابن تيمية " .

1- ابن سينا :

يتفق السُّهْرُورْدِيّ مع ابن سينا في مسألة تجديد وتنسيق المنطق الأرسطى، فابن سينا حاول أن يتلمس بعض الثغرات في منطق أرسطو، فهو يقول في الذاتى " يكاد المنطقيون الظاهرون عند التحصيل لا يميزون بين الذاتى وبين المقول في جواب وهو " (43) .

ويقول في النوع " ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم أن النوع فى الموضوعين له دلالة واحدة ومختلفة بالعموم والخصوص (44) .

ويذكر في العرض قوله " ومتخلفوا المنطقيين يذهبون إلى أن العرض هو العرض الذى يقال مع الجوهر، وليس هنا من ذلك بشئ، بل معنى هذا العرض العرضى (45) . وفى مبحث الموجهات يقول : " ومن ظن أنه لا يوجد في الكليات حمل غير ضرورى، فقد أخطأ " (46) . كما يعبر بطرحه عن الخلاف بقوله : " والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في أمثلتهم وإستعمالاتهم أن يصلحونا على هذا، وبيان هذا يطول ... " (47) .

ومن أبرز المسائل والقضايا التى يحدد فيها ابن سينا بحثه في التناقض إذ يقول : " فهكذا يجب أن تفهم حال التناقض في ذوات الجهة وتملى عما يقول به الأولون (48) ؛ ويقول في بحثه للقياس : " القياس على

ما ققناه نحن " ⁽⁴⁹⁾؛ ويقول أيضاً في مبحث القياس : " ولا نلتفت إلى ما يقال من أن البرهانية واجبة والجدلية ممكنة أكثرية والخطابية ممكنة ومساوية ، لا ميل فيها والشعرية كاذبة ممتعة . فليس الاعتبار بذلك ، ولا أشار إليه صاحب المنطق ⁽⁵⁰⁾ .

من هذا النصوص يتضح أن ابن سينا - بالنسبة للمنطق كان ناقداً ومنسقاً ، وهذا هو مصدر أصالته التي إستمدتها أستاذه "الفارابي" ⁽⁵¹⁾؛ ففي اهتماماته المنطقة معالجة كاملة وشاملة لم يتردد في سد الثغرات التي خلفتها مناقشات من سبقوه أو في تصحيح أعمالهم ، كما لم يكن " ابن سينا " مجرد جامع أو شارح تحليلي ، بل هو عقلية أصيلة على وجه قوى . وعلى الرغم من إخلاصه لمصادره المنطقية ، فإن اهتمامه كان في الشرح وفي التسييق ، كما أنه لم يكن يثير اعتراضات تافهة عند الابتكار حين تستدعي المعالجة الملائمة لمشكلة معينة منطلقاً جديداً .

ومن بين مساهمات ابن سينا المنطقية على حد تعبير المستشرق " نيقولا ريشر " يمكن تعداد ما يلي :

- 1- معالجة الاعتبارات المنطقية في نظرية القضايا الحملية ، بما في ذلك تسوير المحمول على طريقة هاملتون Hamilton .
- 2- نظرية تفصيله للقضايا الشرطية المتصلة والمنفصلة تضم منطوقاً واضحاً بالنسبة للكم والكيف .
- 3- إعداد نظرية للقضايا الشخصية (المفردة) على طريقة الرواقيين .
- 4- تحليل تفصيلي لمفهوم الوجود ، وإعداد تمييز بين الوجود والماهية .

5- نظرية للتعريف والتصنيف وعلاقتها معاً، وهى نظرية تتطوى على عناصر أصيلة⁽⁵²⁾.

على أن هذا ليس معناه أن "ابن سينا" لم يتأثر بمنطق أرسطو، بل بالعكس تأثر به كل التأثر، عول عليه كل التعويل، فحاكاه في ترتيبه للمنطق. واستمد منه مواد كثيرة، ولا يتردد في أن يصرح بذلك، فيقول "... ولما إفتتحت هذا الكتاب (يعنى المدخل) إبتدأت بالمنطق، وتحريت أن أحاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق، وأوردت في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة، ثم تلوته بالعلم الطبيعى، فلم يتفق لى في أكثر الأشياء محاذاة تضاعيف المؤتم به فى هذه الصناعة وتذاكيره⁽⁵³⁾.

وهنا يتضح أن "ابن سينا" إذا كان له بعض الملحوظات على المنطق الأرسطى، فإنه يتمسك بما قاله أرسطو، بينما السُّهُرُوزْدَى عكس ذلك تماماً، ويمكن توضيح ذلك من خلال المقارنة التالية بين منطق الإشراق عند السُّهُرُوزْدَى ومنطق المشرفين عند ابن سينا، فمنطق الإشراق يختلف عن منطق المشرقين وذلك لأن منطق المشرقيين لا يوجد فيه نقد للمنطق الأرسطى يأخذ بعداً إشراقياً، بل ذكر لبعض مسائل المنطق الأرسطى المختلف فيها. لأن المنطق المتفق عليه عرفه ابن سينا من قبل للعامة فى الشفاء ووضع مسائل الخلاف الخاصة في منطق المشرقيين، يقول ابن سينا: "... وبعد لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو إلف، ولا نبالي من مفارقة تظفر منا ما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم⁽⁵⁴⁾.

غير أننا نلاحظ أن منطق المشرقيين عند ابن سينا، وإن كان يستعمل نفس اللفظ "شرق"، إلا أنه لا صلة بينه وبين منطق الإشراق،

فلفظ "المشرقيين" عند ابن سينا لا يدل على منطق خاص، بل هو لفظ من اللغة العادية لا يعنى به ابن سينا أكثر من عنوان لكتاب يذكر فيه بعض جوانب المنطق الأرسطى التى ثار حولها خلاف فى عصره، بصرف النظر عن إختلاف أو إتفاق ما يصل إليه "ابن سينا" على ما جرى العرف عليه فى كتابات المناطق المشائين السابقين .

وهنا نستشهد بما لمح السُّهْرُورُزْدِيّ نفسه إلى مخطط "ابن سينا" سيئاً حيث يقول : "ولهذا صرح الشيخ أبو على (يقصد ابن سينا) فى كراريس نسبها إلى المشرقيين توجد متفرقة غير ملتئمة، بأن البسايط تُرسم ولا تُحد، وهذه الكراريس، وإن نسبها إلى المشرق، فهى بعينها من قواعد المشائين، والحكمة العامة، إلا أنه ربما غير العبارة، أو تصرف فى بعض الفروع تصرف لا يباين كتبه الأخرى بوناً يعتد به، ولا يتقرر به الأصل المشرقى المقرر فى عهد العلماء الخسروانية، فإنه هو الخطب العظيم⁽⁵⁵⁾ .

ومعنى هذا أنه لا مجال للتفرقة بين منطق الإشراق ومنطق المشرقيين من حيث المضمون . أما من حيث اللفظ فالسُّهْرُورُزْدِيّ لا يقصد فى كلمة "إشراق"، أى معنى جغرافى، بل يقصد معنى صوفى، ولهذا يجعل من المشرق دلالة مجازية على الإشراق⁽⁵⁶⁾، ذلك لأن الإشراق يعنى الإضاءة بالشعاع والمشرق هو مكان الشروق والنسبة إليه مشرقة⁽⁵⁷⁾، فيقال "منطق المشرقيين"، وليس منطق الإشراقيين .

ولكن بعض الباحثين مالوا إلى القول بضم الميم فى كلمة "مُشرقية" باعتبارها تعنى حالة الشروق دون مكانة، وقد دفعهم إلى ذلك فقدان الجرأة فى النصوص القديمة، إلا أن (نللينو) أوضح الخطأ اللغوى

الكامن في هذه القراءة، وأنهى الجدل الطويل الذى قام به أنصار المشرقية " وأنصار المشرقية " مؤكداً صواب القراءة الأولى (58).

وهنا يتضح أن منطق المشرقيين يختلف أيضاً عن منطق الإشراق من حيث اللفظ .

2- ابن تيمية :

إن الخلاف بين الصوفية والفقهاء خلاف قديم جداً ، نشأ مع المحاولات الأولى لتأويل النصوص القرآنية من قبل مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية المتنازعة ، فنشأ خلاف بين أهل الظاهر وأهل الباطن ، ونظر كثير من الصوفية إلى الفقهاء علي أنهم أهل ظواهر ورسوم ، ومجالهم العبادات والأحكام ، وإلى أنفسهم علي أنهم أهل الحقائق والبواطن ، وبحثهم يتعلق بالقلوب وأعمالها ، فعلمهم علم الحقيقية ، وعلم الفقهاء علم بأحكام الشريعة ، وعلم الحقيقة أعلي مرتبة . وفي مقابل ذلك أنكر أهل الظاهر ما يدعيه الصوفية من مخصص العلم وقالوا : لا نعرف إلا علم الشريعة الباهرة التي جاء بها الكتاب والسنة ورفضوا التمييز بين علم الظاهر وعلم الباطن (59).

وعلي الرغم من إختلاف الرؤية بين الصوفية والفقهاء ، إلا أنهم إتفقوا علي محدودية العقل وإقتصاره علي عالم الكثرة والتناهي ، كما إتفقوا علي نقد المنطق الأرسطي ؛ بمعنى أنه إذا كان السُّهُرُورُزْدِي قد نقد المنطق الأرسطي ، فلا شك أن محاولته هذه قد وجدت صدى لمن جاء بعده ، من أمثال ابن تيمية ، والدليل على ذلك نقول حين وضع ابن تيمية كتابيه " الرد على المنطقيين المسمي بنصيحة أهل الإيمان في الرد علي منطق اليونان " ، " نقض المنطق " في بيان تهافت الأسس التي يقوم عليها المنطق الأرسطي ، وأهمها الحد " التعريف "

والقياس، إلا أن ابن تيمية لم ينقد المنطق الأرسطي أو يهاجمه على أسس إشراقية، وإنما نقده على أسس تجريبية؛ حيث تناوله في جزئياته المتعددة بملاحظاته النقدية القيمة التي كانت بداية إنطلاق منها المناطقة الأوربيين في العصر الحديث وخاصة "فرنسيس بيكون"، "جون استيوارت مل" و "ديفيد هيوم" في الهجوم على منطق أرسطو، ولم يكن ابن تيمية متعصباً في هجومه على المنطق لمجرد أنه يوناني الأصل، وإنما نظر إلى فائدته في تحصيل اليقين فوجدها معدومة على عكس ما وجدها المناطقة المشائين.

ولقد إستهل ابن تيمية كتابه "الرد على المنطقيين" بقوله: "إن هذا المنطق (يعنى المنطق الأرسطي) لا يحتاج إليه الذكى، ولا ينتفع به الغبى، وقد كنت أحسب أن قضاياها صادقة لما رأيت صدق كثير منها، ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياها" (60).

ثم يكشف ابن تيمية بطريقة منهجية شأنه شأن السُّهُرُورْزَى عن قصور هذا المنطق، وفساد قضاياها، وذلك في أربعة مقامات: مقامين سالبين، مقامين موجبين، فالأولان قولهم: أن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد وأن التصديق لا ينال إلا بالقياس، والآخران أن الحد يفيد العلم بالتصورات وأن القياس يفيد العلم بالتصديقات. ثم يتناول ابن تيمية هذه الدعاوى بالنقد محاولاً إبطالها بالأدلة العقلية (61).

ولا شك في أن محاولة ابن تيمية هذه كانت نتيجة ثمار مرجوة تركها السُّهُرُورْزَى وغيره من المتكلمين والأصوليين، إلا أنها محاولة عميقة، حتى أن أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله يقول عنها: "ولو أن الدراسات المنطقية سارت منذ عهد "ابن تيمية" على

مناهجه في النقد بدل الشرح والتفريع والتعليق لبلغنا بهذه الدراسات من التجديد والرقى مبلغاً عظيماً⁽⁶²⁾.

من كل ما سبق يتضح أن السُّهُرُورْزِي أراد إظهار المنطق، وكأنه يقود الفكر إلى نتائج الإشراقية، أي إن آراءه الإشراقية، كانت نتاج بحث منطقي عقلي مجرد، بينما كانت في الحقيقة نتاج لا يمكن بحال من الأحوال اجتزاؤها عن أساسها الفكري الإشراقي. وكذلك فإن الآراء الفقهية والأصولية والعقدية لابن تيمية لم تكن نتاج بحث منطقي صرف، وإنما كانت آرائه الفقهية نتاج هذه الأبحاث العقدية والتصورات الميتافيزيقية. وعلي ذلك لا يمكننا أن نقيم جهود السُّهُرُورْزِي وابن تيمية إلا استناداً إلى الأسس التي إنطلقا منها، فالأساس الفكري الذي إنطلق منه السُّهُرُورْزِي وابن تيمية، والذي أنتج آلية معرفية مرتبطة بطبيعة هذا الفكر، هو المعيار المتبع، أي قدرة كل منهما علي الاتساق مع ذاته في المقام الأول، فما إرتضاه السُّهُرُورْزِي من رؤية للعالم والفكر من المفترض ألا يناقضه بعد ذلك، إذ إن المنهج الذي وضعه، وضعه كتبرير لهذا الفكر من ناحية وكتفسير له من ناحية أخرى، وكذلك ابن تيمية، من المفترض أن يبقى متسقاً مع ذاته، فما رفضه من آراء وأفكار من غير المقبول أن يقبل بما يقود إليها أو ينتج عنها بشكل مباشر، وهنا مفارقة في النظريات المنطقية، إذ إن الأسس الفكرية والميتافيزيقية تُنتج منطقاً متسقاً معها، ويتم بعد ذلك الاستعانة بهذا المنطق في تأييد هذه الأسس. وهذا ما ظهر واضحاً من خلال آراء السُّهُرُورْزِي وابن تيمية المنطقية، إذ حاولا إعادة توظيف المنطق المؤسس علي طبيعة فكرهما الخاص لتأييد هذا الفكر مرة أخرى.. فما قدمه السُّهُرُورْزِي من آراء منطقية إن اتصفت بالاتساق الداخلي فهي صحيحة

ضمن إطار فكره الإشراقي، وما قدمه ابن تيمية من آراء منطقية هي صحيحة ضمن إطار فكره الفقهي وأسس العقدي^(٥).

رابعاً : الإضافات التي أضافها السُّهُرُورْدِيُّ للمنطق الأرسطي

إذا كان السُّهُرُورْدِيُّ قد عرض للمنطق الأرسطي في مؤلفاته في ضوء عرضه للفلسفة، إلا أنه نقد هذا المنطق في القسم الأول من حكمة الإشراق، ونقد السُّهُرُورْدِيُّ للمنطق الأرسطي ينم عن وجهة نظر خاصة، يقول الدكتور سيد حسين نصر : " ... فلقد أجريت بعض الانتقادات في الفكر الإسلامي من جانب المتكلمين أو المتشرعيين كابن تيمية . ولكن نقد السُّهُرُورْدِيُّ قد جاء في اتجاه مقابل تماماً، حيث أنزل المقولات العشر إلى خمس⁽⁶³⁾. ثم جعل من المنطق الأرسطي سلماً صاعداً إلى عالم الإشراق، فإذا تأملنا تاريخ المنطق الحديث بعد ذلك في الغرب ندرك ما لنقد السُّهُرُورْدِيُّ من قيمة بالغة⁽⁶⁴⁾ .

وهذا يعني أن السُّهُرُورْدِيُّ قد نقد المنطق الأرسطي نقداً بناءً . هذا النقد كان من أجل إصلاح هذا المنطق وتخليصه من آثار الفلسفة المشائية إلى تعنى لديه الصورية الفارغة ولتحرر من طريق الصوري، وذلك عن طريق الفلاسفة المشائين المتأخرين، كابن سينا وابن رشد وأبو البركات البغدادي، وذلك عن طريق الحصول على تجربة روحية تعطى لهذا المنطق مضمونه وتعديل في شكله، ولتخليص الفلسفة أيضاً من المناقشات بين الفلاسفة والمشائين، من أجل إحياء الفلسفة الإشراقية الحقة، والعودة إلى النبع الذي أخذ من معينه الذي لا ينضب كل من " أفلاطون ومن قبله سقراط وهرمس وأغاذيمن وأنباذوقلس⁽⁶⁵⁾ .

(٥) أنظر تفاصيل ذلك لدي الباحث السوري ناصر محمد يحيي ضميره : نقد المنطق

الأرسطي بين السُّهُرُورْدِيُّ وابن تيمية، ص 257

ربما يدل على ذلك :

1- نقد السُّهُرُورِزِّيَّ لنظرية التعريف في المنطق الأرسطي ومحاولة وضع تعريف جديد .

2- نقد السُّهُرُورِزِّيَّ لمبحث القضايا والقياس .

1- نقد السُّهُرُورِزِّيَّ لنظرية التعريف في المنطق الأرسطي ومحاولة وضع تعريف جديد .

نقد السُّهُرُورِزِّيَّ لمبحث المعارف والتعاريف في المنطق الأرسطي نقداً هداماً، حتى أنه يغير بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعروفة ويضع مكانها أسماء أخرى . فيسمى مثلاً القسمة الثلاثية المشهورة لدلالة اللفظ على المعنى : التطابق والتضمن والالتزام - يسميها القصد والحيطة والتطفل⁽⁶⁶⁾ . وهي ألفاظ تدل على جانب إشراقي . وفي قسمة الألفاظ إلى عام وخاص يسمى اللفظ الخاص اللفظ الشاخص والمعنى الخاص المعنى الأخص أو المنحط⁽⁶⁷⁾ .

ولكن الأكثر دلالة على المنطق الإشراقي هو نقد السُّهُرُورِزِّيَّ للتعريف الأرسطي وبيان حصول العلم عن طريقه، وذلك لاستتاده إلى فكرة الماهية أي الجنس والفصل . يقول السُّهُرُورِزِّيَّ "سلم المشاءون أن الشئ يذكر في حده الذاتي الذي ليس بجزء لذاتي عام آخر للحقيقة سموه فضلاً، ثم سلموا أن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالعلوم . فالذاتي الخاص للشئ ليس بمعهود لمن يجهله في موضع آخر . فإنه إن عهد في غيره لا يكون خاصاً به . وإذا كان خاصاً به وليس بظاهر للحس وليس بمعهود فيكون مجهولاً لا معرفة . فإذا عرف ذلك الخاص أيضاً أن عرف بالأمور العامة دون ما يخصه فلا يكون تعريفاً له . والجزء الخاص ما له

على ما سبق فليس العود إلا أن أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق آخر،
إن كان يخص الشئ جملتها بالاجتماع " (68) .

ويعلق " قطب الدين الشيرازى " على هذا النص فيقول : " لما كان
التعريف بالحد عند المناطقة التقليديين الأرسططاليسيين يقوم على
الذاتيين أى الجنس والفصل . ولما كان المجهول لا نتوصل إليه
إلا بالعلوم ، فإن مبحث التعريف بالحد ينهار من أساسه ، وذلك لأن
الفصل ليس إلا الصفات الكلية التى يتميز بها أفراد حقيقية واحدة عن
أفراد غيرها من الحقائق التى يشترك معها فى جنس واحد أو الفصل
بمثابة الذاتى الخاص ، فمتى وجد فى غير المحدود ولم يكن خاصا به
وغير محسوس فهو مجهول مع الشئ . فلا يمكن التعريف به لوجوب
تقدم العلم بالمعرف على الم عرف به . أما إذا عرف بالأمور العامة - أى
الشاملة له ولغيره فلا يختص به هو بالذات - فلا يكون خاصاً كما
افترض من قبل (69) .

ثم يستطرد الشيرازى (70) ؛ حيث يذكر بأن السهروردى يحدد
طريقتين أخريين للتعريف ويكون ذلك :

- 1- إما عن طريق الإحساس ، فالأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك .
- 2- وإما طريق الكشف والعيان ، وهو أدق الطرق وأوثقها ، وإذا كان
السهروردى قد توصل إلى أن المشائين يأخذون الذاتى العام ، أى
الجنس ، والذاتى الخاص ، أى الفصل فى تعريف الشئ ، ولما كان
الذاتى الخاص هذا غير معلوم عند من يجهله ، فإقحامه فى التعريف
يناقض القاعدة المشائية القائلة بأن المجهول لا يوصل إليه إلا
بالعلوم ، ثم يعطينا سبباً آخر لهدمه لنظرية التعريف الأرسطية ، بأنه
لو افترضنا أنه اتفق للمعروف الإمام بهذا الذاتى الخاص أو الفصل ،

فكيف يأمن ألا يكون قد غفل عن ذاتي آخر لا يعرف الشيء إلا به، فتكون المعرفة بالشيء آنذاك ممتعة وكذلك تعريف الشيء⁽⁷¹⁾؛ وفي هذا يقول السُّهْرُورِيُّ⁽⁷²⁾: "من ذكر ما عرف من الذاتيات - لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك. وليس للمعرف حينئذ أن يقول لو كانت صفة أخرى لأطلعت عليها. إذ كثير من الصفات غير ظاهرة؛ ويستطرد فيقول: "لأن الحقيقة إنما تكون عرفت، إذ عرف جميع ذاتها فإذا إنقذ جواز ذاتي، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة، بل تكون مشكوكة، ويقرر فيقول: "إن صاحب المشائين - أي أرسطو طاليس اعترف بصعوبة الإتيان بالحد"⁽⁷³⁾.

وهنا يتضح أن السُّهْرُورِيُّ يتأدى إلى التصريح بأن الإتيان - كما التزم به المشاءون - أي تركيبة من الجنس والفصل - غير ممكن وفي هذا يقول الشيرازي في تحليل ذلك: "إما بجواز الإخلال بذاتي لم يعرف، وإما بصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة، ولهذا عدل المنطقة الأرسططاليسون إلى الرسوم المؤلفة من الخواص"⁽⁷⁴⁾.

ومن ناحية أخرى يهاجم السُّهْرُورِيُّ التعريف الأرسطي القائم على الجوهر، حيث يقول "إن المشائين أوجبوا ألا يعرف شيء من الأشياء، إذ الجواهر لها فصول مجهولة. والجوهرية عرفوها بأمر سلبي، والنفوس والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم، والعرض - كالسواد مثلاً عرفوه بأنه لون يجمع البصر، فجمع البصر عرض، واللونية عرفت حالها. فالأجساد والأعراض غير مقصورة أصلاً. وكان الوجود أظهر شيء لهم، وقد عرفت حالة. ثم أن فرض التصور باللوازم،

فللوازم أيضا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام إليها وهو غير جائز، إذ يلزم منه - أى لا يعرف في الوجود شئ ما . والحق أن السواد شئ واحد بسيط، وقد عقل وليس له جزء آخر مجهول، ولا يمكن تعريفه لمن يشاهده كما هو أو من شاهده استغنى عن التعريف، وصورته في العقل كصورته في الحس . فمثل هذه الأشياء لا تعريف لها، بل قد تعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة، كمن تصور الحقائق البسيطة متفرقة فيعرف للمجموع بالاجتماع في موضع ما . وأعلم أن المقولات التي حرروها كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها وبعضها المشتق منه، أى البسيط الذي منه أخذ المحمول بخصوصه أيضا صفة عقلية كالمضاف والأعداد بخصوصها - كما سبق - وكل ما يدخل فيها الإضافة أيضاً ومنها ما يكون في نفسه صفة عينية . أما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلى كالرائحة مثلا والسواد فإن كونهما كيفية أمر عقلى معناه أن هيئة ثابتة كذا وكذا، وإن كانا في أنفسهما صفتين محققتين في الأعيان . ولو كان كون الشئ عرضاً أو كيفية ونحوهما يعد موجوداً آخر، لعاد الكلام متسلسلاً على ما سبق⁽⁷⁵⁾ .

ومعنى هذا أن :

- 1- الجواهر لها فصول مجهولة، مثل النفس والمفارقات الأخرى الجوهرية .
- 2- الجوهرية معرفة بأمر سلبي يحتاج إلى تعريف .
- 3- الأجسام والأغراض غير مقصورة أصلاً، بل تعرف بالحس والمشاهدة .

4- معرفة الجواهر باللوازم، واللوازم لها خصوصيات تعريف بلوازم أخرى إلى ما لا نهاية، ومن ثم فلا يمكن أن يعرف شئ في الوجود .

5- اللونية معروفة وهى عرضية ولا تحتاج إلى التعريف لأنها شئ بسيط وليس لها جزء آخر مجهول .

6- هناك فرق بين عالم الأعيان وعالم الأذهان، والمقولات كلها لا توجد إلا في عالم الأذهان، ولا يمكن الانتقال منها إلى عالم الأعيان، الأول عالم التصورات والثانى عالم الحس .

وإذا كان السُّهُرُوزْدِيّ أنكر أنه يتكون الحد (التعريف) من الذاتيين (الجنس والفصل) وقرر أننا لا نصل إليها إطلاقاً، ولا ندركهما، وأن الطريق الوحيد للتعريف هو إما طريق الاحساس، والأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك، وإما طريق الكشف والعيان وهو أدق الطرق وأوثقها . فهو يضع التعريف الكامل لديه ويسميه بالمفهوم وبالغناية ويحدده بأنه " التعريف بأمور لا تختص أحادها الشئ ولا بعضها، بل تخصه للاجتماع " (76) .

وتفسير هذا كما يعلق عليه قطب الدين الشيرازى " بأن التعريف يجب بأمور تخصه أى شخص تلك الأمور ذلك الشئ بأحد وجوه ثلاثة، فإن غير المختص بالشئ يمتنع تعريفه، أما عبارة لتخصيص الأحاد وهو أن يكون كل واحد من تلك التى هى أجزاء المعرفة مختصاً بالشئ قولنا في تعريف الإنسان إنه ناطق ضاحك كاتب متفكر، ويعتبر الشارح هذا التعريف إذا ما حاولنا أن نرده إلى صورة منطقية يونانية رسماً ناقصاً لخلوه عن الجنس (77) .

أما عبارة لتخصيص البعض فهو أن يكون بعض أجزاء المعرفة مختصاً بالمعرف دون البعض " ويعتبر الشارح هذا التعريف حداً تاماً أو رسماً تاماً إذا كان جزء المعرفة غير المختص جنساً قريباً وجزء

المعرف المختص إما فصل وإما خاصة، فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا أنه حيوان ناطق أو ضاحك والتعريف الأول حد تام والثاني رسم تام . ويعتبره حداً ناقصاً أو رسماً ناقصاً، إن كان الجزء المعرف غير المختص جنساً بعيداً، أو إن كان الجزء المعرف المختص إما فصلاً وإما خاصة . فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا أنه جوهر ناطق ضاحك .

ويرى الشيرازي هذا أيضاً إذا ما أبدلنا الجنس القريب بالعرض فنقول " أنه إما شئ ناطق أو ضاك⁽⁷⁸⁾ . أما عبارة للاجتماع " فيشرحها الشيرازي بأن يكون التعريف بأمور لا تختص أحادها الشئ ولا بعضها بل تخصه للاجتماع - هو أن يختص مجموعها بالشئ من أجزائه " ويعتبر الشيرازي هذا التعريف رسماً ناقصاً لأنه بالخاصة المركبة ؛ أي أن اختصاصه إنما يحصل بالتركيب . فنقول في تعريف الخفاش أنه طائر ولود - أعم من الخفاش ومجموعهما ما يختص به⁽⁷⁹⁾ .

وهنا يتضح أن التعريف يكون على ثلاثة أنواع :

- 1- أمور تختص الشئ لتخصيص الآحاد .
- 2- أمور تختص الشئ لتخصيص البعض .
- 3- أمور تختص الشئ لتخصيص الاجتماع .

وهذا النوع الأخير من التعاريف يعتبره السُّهُرُورِيُّ أكمل أنواع يقول الشيرازي نقلاً عن كتاب السُّهُرُورِيُّ (المشارع والطارحات) " ليس عندنا إلا تعريفات تخص الاجتماع . كقولنا في تعريف الإنسان : أنه المنتصب القامة البادئ البشرة العريض الأظفار ، لأن كلا منهما ، وإن جاز وجوده في غيره لكن المجموع يختص به دون غيره مما نعرفه من الماهيات ، وما به يتحصل تميزه . ولا يقدح فيه جواز كون المجموع في

ماهية أخرى لا نعرفها، ولا يخفى أن هذه الصعوبة إنما هي في الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية، فإنه إذا عبر عن هذا الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بأن يقال : هو حيوان ناطق عريض الأظفار، فإن كان واد مما ذكر في الأول ذاتي بحسب المفهوم والعناية، ولا يجوز تبديل وإثبات الحد ولا الزيادة ولا التقصان فيها وهذا ليس برسم لأنه باللوازم والراسم يعرف أن هذا الاسم ليس لهذه المحمولات، بل لأمر ينتقل الذهن منها إليه بخلاف الحاد، بحسب العناية، فإن الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات التي كلها ذاتي بحسب المفهوم (80).

2- اختصار السُّهُرُورِيِّ للمقولات العشر الأرسطية :

حصر أرسطو فكرة الأجناس العالية في عشرة، وهذه الأجناس العشر هي : مبحث المقولات وقد عرف المسلمون هذه المقولات معرفة تامة، حيث هاجمها المتكلمون منذ وقت مبكر مهاجمة شديدة، وأدت هذه الهجمة من وجهة نظر منطقية - أن نشأ في العالم الإسلامي مشكلة لم يبحثها أرسطو ولا الشراح من بعده، وهي : هل هذه المقولات منطقية أم ميتافيزيقية ؟

إنقسم المنطقة العرب تجاه هذا مواقف مختلفة :

1- قابن رشد - وهو يمثل أكبر حدة للاتجاه الأرسطي - اعتبر المقولات من منطق أرسطو وعالجها على هذا الأساس، وهو في هذا يحترم نظرية المقولات الأرسطية، ويرى أن عددها فوق النقد والملاحظة (81).

2- أما ابن سينا : فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق، بل من مباحث الميتافيزيقا، حيث أن المقولات عنده تنصب على الأمور الموجودة.

فى الذهن أو فى الخارج . ولهذا عالجهما فى الجزء الثانى من قسم الشفاء ، إلا أنه فى منطق النجاة لا يعرض لها إلا فى شأيا نظرية التعريف . أما فى منطق الأشارات والتبیهات فيغفلها إغفالاً تاماً⁽⁸²⁾ .

ولقد سار على نهج ابن سينا معظم المناطق العربى ، وعلى رأسهم الغزالى والسُّهْرُورْدِىّ ، فالغزالى لم يرَ أية حاجة إلى ذكرها فى معظم كتبه المنطقية سواءً كتاييه (معيّار العلم) أو (محك النظر) . أما السُّهْرُورْدِىّ فهو نفس الشئ ، حيث يغفلها إغفالاً تاماً فى القسم الأول من رسالة اللّمحات فى الحقائق ، فى حين أنه يعرضها فى القسم الثالث من نفس الرسالة (القسم الميتافيزيقى) ، كما يعرضها بالتفصيل فى مجموعة الحكمة الإلهية (التلويحات والمقاومات والمطارحات) ، إلا أنه فى كتابه حكمة الإشراق يغفلها تماماً .

وهو فى هذا يسير على نهج ابن سينا من حيث طبيعتها إلا أنه يخالفه من حيث عددها .

وقد توسع السُّهْرُورْدِىّ فى المشارع والمطارحات فى الحديث عن المقولات ، ولكن مع ملاحظة أنه فى جميع كتبه التى تناول فيها المقولات كان يعرض لهل فى القسم المتعلق بالميتافيزيقيا لا فى قسم المنطق ، والمقولات الأساسية لديه هى الجوهر والكم والكيف والإضافة والحركة ، أما الباقي فترتد إلى هذه ، على اعتبار على أنها حال من أحوالها ، فهو يذكر الأنواع العشرة ، ثم يرد بعضها إلى بعض ، يقول السُّهْرُورْدِىّ : " أما متى فليست البتة إلا نسبة الشئ إلى زمانه ، ومحال أن يعقل متى إلا بالنسبة " ، وكذلك ترد الأين إلى النسبة ؛ حيث إن الشئ إذا لم يوضع له نسبة إلى المكان لم يفهم الأينية فيه ، وحال الكون فى

كحال الكون في الزمان علي ما ذكرنا ، وكذلك الوضع يستحيل أن يعقل إلا بنسبة الأجزاء وعلي ذلك تعد الأين والمتي والوضع نسب .
ويذكر أن " متي " يمكن أن ترد إلي الحركة " إن كانت هيئة أخرى غير الإضافة إلي الزمان : فإما أن تكون قارة أو غير قارة ، فإن كانت قارة : فلا نسبة لها ، وإن كانت غير قارة : فهي حركة ، فمتي في نفسها حركة " (83).

ويشير في رسالة " المشارع والمطارحات " إلى حصر " ابن سهلان الساوى " صاحب البصائر النصيرية للمقولات في أربع ، وهى " الجوهر والكم والكيف والنسبة " ، فيرفضه لاسقاط الحركة التى لا تدخل تحت مقولة جوهر ولا مقولة الكم والكيف ولا النسبة (84).

ويعلق الإمام التهانوى على هذه المشكلة فيقول : إعلم أن حصر المقولات في العشر : " الجواهر والأعراض التسع " من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم سوى الاستقرار المفيد للظن . ولذا خالف بعضهم فجعل المقولات أربعة : " الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية " ، والشيخ المقتول (السُّهْرُورِى) جعلها خمسة ، فعد الحركة مقولة برأسها . وقال " العرض " إن كان قاراً فهو الحركة ، وإن كان قاراً ، فإما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة أو الإضافة أو يعقل بدون الغير وحينئذ - إما أن يقتضى لذاته القسمة - فهو الكم وإلا فهو الكيف (85).

والتهانوى يعنى أن المقولات عند السُّهْرُورِى هى الحركة والعرض يتشكل بأشكال مختلفة فأحياناً يكون حركة ، وأحياناً يكون نسبه ، وتارة يكون كما وطوراً يكون كيفاً .

وهذا واضح عند السُّهْرُورْدِيّ، فهو يورد على حصره للمقولات في خمس حجج وشواهد شتى في كل من التلويحات والطارحات متذرعا في خروجه على العرف الذي درج عليه المنطقة العرب بذريعتين :

الأولى : أن الفضلاء من شيعة المشائين يعترفون بأنه لا برهان لهم على الحصر⁽⁸⁶⁾ .

الثانية : أن المقولات ليست مأخوذة من المعلم الأول أرسطو بل عن شخص فيثاغوري يقال له أرخوطس . وأرخوطس هذا⁽⁸⁷⁾، كما يرى بعض الباحثين هو الفيلسوف الرياضي والصقلي الذي تعرف إليه أفلاطون لدى زيارته الأولى إلى صقلية سنة 388 ق . م⁽⁸⁸⁾ .

ويرى السُّهْرُورْدِيّ أن البحث في المقولات وفي عددها غير ذي عناء، " فإنها قليلة الفائدة في العلوم جدا . ولا يضر التقصير فيها " ⁽⁸⁹⁾، وذلك لاختلاف المنطقة في هذه المقولات .

وبذلك يكون قد حصر المقولات العشر في خمس، وهي - الجوهر والحركة والإضافة والكم والكيف، ويعتبر مقولات " متى وأين والملك والوضع " ضرباً من الإضافة . ومقولتي " الفعل والانفعال " ضرباً من الحركة . وفي هذا يقول " متى وأين والملك والوضع لا تعقل إلا وأن تعقل الإضافة قبلها " والفعل والانفعال حركة تضاف تارة إلى الفاعل وأخرى إلى القابل .

ويتضح لنا أن السُّهْرُورْدِيّ إذا كان قد سار على نهج ابن سينا في معالجة المقولات في الجانب الميتافيزيقي، وليس في الجانب المنطقي فذلك لأنه في المقولات يختلط المنطق بأبحاث ميتافيزيقية، بالإضافة إلى

أبحاث لغوية وانطولوجية وسيكولوجية ، وهذا واضح في تناول أرسطو للمقولات عندما كان يصنف الموجودات نفسها إلى جواهر وأعراض .

3- محاولة السُّهُرُورْزِيّ وضع نسق جديد لمنطق القضايا والقياس يرجع أساساً إلى القضية البتاتية :

عندما أعلن السُّهُرُورْزِيّ في كتابه حكمة الإشراق من أن الآلة الواقية للفكر تم جعلها مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد ، ظهر ذلك واضحاً من خلال رفضه للتقسيمات المشهورة لمبحث القضايا من حيث الكم والكيف والجهة والعمل علي ردها جميعاً إلي أصل واحد ، هو القضية الكلية الموجبة الضرورية ، والتي يسميها القضية البتاتية ، ويمكن توضيح ذلك يشئ من التفصيل علي النحو التالي :-

أولاً : من حيث الكيف : يرد السُّهُرُورْزِيّ القضايا السالبة إلى القضايا الموجبة ، وذلك كما يذكر الشيرازي : " بأن يجعل السلب في المحيطة جزء المحمول والموضوع ، حتى لا يكون لنا إلا قضية ، أما جزء المحمول وذلك بأن يجعله بعد الرابطة لأنه إذا وضع قبلها كان قاطعاً للنسبة⁽⁹⁰⁾ ، يقول السُّهُرُورْزِيّ : " السالبة هي أن تكون سلبها قاطعاً للرابطة ، وفي العربية ينبغي أن يكون السلب مقدماً على الرابطة لينفيها لقولهم " زيد ليس كاتباً " ⁽⁹¹⁾ .

وهذه القضية عند السُّهُرُورْزِيّ كما يذكر الشيرازي ، هي السالبة ، لكن إذا ارتبط السلب بالرابطة ، فصار أحد جزئها (الموضوع والمحمول) حينئذ يكون الربط الإيجاب باق كأن يقال مثلاً زيد هو لا كاتب وقد أصبح السلب جزء المحمول فالمحمول الآن ليس إذن كاتب ، بل - لا كاتب وحينئذ تسمى القضية معدولة ⁽⁹²⁾ .

إذن رد السُّهْرُورِيِّ جميع القضايا السالبة إلى قضايا موجبة معدولة الموضوع والمحمول، وعلى هذا تصير القضايا كلها موجبة كلها ضرورية، وهذا يعنى رد الفرع إلى الأصل، فالسلب فرع والإيجاب أصل. والسُّهْرُورِيُّ يبحث عن الأصول لا عن الفروع. والمعرفة الإشرافية أصل المعرفة الإنسانية، إذا كان السلب جزءاً للموضوع أو المحمول لم يكن قاطعاً للنسبة فالإيجاب قطع والسلب ظن. والإيجاب ثابت عينى. أما السلب فهو فى الذهن فقط وليس فى الخارج. فالمعرفة الإشرافية إذن لا سلب فيها، بل كلها إيجاب، وهى لا تسلب صفة الوجود صفات الإشراف إيجاباً لا سلباً⁽⁹³⁾.

ثانياً : وأما من حيث الكم فيرد السُّهْرُورِيُّ القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية : يقول السُّهْرُورِيُّ : " فى المهلة البعضية الشرطية تقول قد يكون إذا كان (أ ب) كانت (ج د) أو إما يكون (أ ب) أو (ج د) والبعض فيه إهمال أيضاً فإن أبعاد الشئ كثيرة، فلنجعل لذلك البعض فى القياسات اسماً خاصاً - وليكن مثلاً (ج) فيقال : كل (ج) كذا . فيصير قضية محيطية فيزول عنها الإهمال المغلط . ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض وكذا فى الشرطيات كما يقال : قد يكون إذا كان زيد فى البحر وليس فيه مركب أو سباحه فهو غريق . وكون طبيعة البعض مهمله لا ينكر . وإذا تفحصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوباً يطلب فيه حال بعض الشئ مهملاً دون أن يعين ذلك البعض فإذا عمل على ما قلنا لا يبقى القضية إلا محيطية . فإن الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل⁽⁹⁴⁾ .

إذن السُّهْرُورِيُّ اعتبر بعض أحوال المقدم فى الشرطية كبعض أفراد الموضوع فى الحملية، ولما كانت هذه الأفراد فى الحملية مهمله أو بعضية وقد افترضت كلية فيجب أيضاً جعل بعض أحوال المقدم البعضية

أو الجزئية في الشرطية كلية . فالسُّهُرُورْدِيّ يتخلص من الإهمال والبعضية بالافتراض وطريقته في هذا هي أن يحذف إرسال كمية الموضوع أو إهمالها من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه يسمي الأبعاد المحكوم عليها في القضايا الجزئية بأسماء معينة . ثم يحكم على هذا الاسم الافتراضى بحكم شامل لكل فرد من أفراد هذا الاسم الافتراضى وهذه القضايا الكلية هي وحدها الذي يرى السُّهُرُورْدِيّ أنها لا تفيد في العلوم من ناحية ، وتضبط أحكام القضايا وتسهلها من ناحية أخرى .

ويلاحظ بعض الباحثين في رد السُّهُرُورْدِيّ القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية بعداً إشراقياً ، حيث يقول الدكتور حسن حنفي : " ... وذلك لأن الكل هو الأصل والجزء هو الفرع ، والمعرفة الإشراقية كلية لا جزئية ، وفي العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا شرطاً في التناقض ، وبالتالي فهي لا تدخل في أصول القضايا ، والكلية لا بد أن تكون محيطة أو حاصرة ⁽⁹⁵⁾ .

ثالثاً : أما من حيث الجهة : فيرد السُّهُرُورْدِيّ القضايا الممكنة كلها إلى قضايا ضرورية أو بتاته ، وذلك لأن الممكن سلب للضروري . والمعرفة الإشراقية معرفة ضرورية وليست ممكنة . ويجعل السُّهُرُورْدِيّ الإمكان والافتتاح جزءاً من المحمول ، ولم يجعله شرطاً للتناقض ، والقضية البتاته هي الوحيدة التي تستخدم في العلوم . أما الممكنة أو الممتعة فلا تستخدم على الإطلاق وفيها يقول السُّهُرُورْدِيّ ما نصه : " لما كان الممكن إمكانه ضرورياً والواجب وجوبه أيضاً ، كذلك فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسميه أجزاء للمحمولات ، حتي تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية ما تقول " كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً ، أو يجب أن يكون حيواناً . أو

يتمتع أن يكون حجراً، فهذه هي الضرورة البتاته، فإننا إذا طلبنا في العلوم إمكان شئ أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا، ولا يمكننا أن نحكم جازماً بته إلا بما نعلم أنه بالضرورة كذا، فلا نورد من القضايا إلا البتاته، حتى إذا كان من الممكن ما يقع في كل واحد؛ أي من الأفراد الشخصية، وقتاً ما كالتنفس صح أن يقال كل إنسان بالضرورة يتنفس وقتاً ما، وكون الإنسان ضروري التنفس وقتاً ما، يلزم أبداً. وكونه ضروري اللاتنفس في وقت غير ذلك الوقت أيضاً، أمر يلزمه أبداً، وهذا زائد على الكتابه، فإنها وإن كانت ضرورية الإمكان ليست ضرورية الوقوع وقتاً ما⁽⁹⁶⁾.

وينبغي أن نلاحظ مسألتين على جانب كبير من الأهمية في رد القضايا الممكنة إلى القضايا الضرورية البتاته.

أما الأولى : فهي أنه ليس من اللازم أن ندرج الجهة في المحمول في القضايا الضرورية نفسها، لأنه لا حاجة إلى تكرير الجهة، بينما القرينة دالة على الضرورية، فليس من اللازم إذن أن نرد كل إنسان هو بالضرورة حيوان إلى القول - بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيواناً⁽⁹⁷⁾؛ ويقول السُّهْرَوْرْدِيّ : " إذا كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب، أو أن يفرض كونها بتاته دون إدخال جهة أخرى في المحمول، مثل أن تقول كل إنسان بته هو حيوان، أما غير هذه القضايا، فيجب إدراج الجهة في المحمول⁽⁹⁸⁾ .

أما المسألة الثانية : فهي أنه لا ينبغي التعرض للسلب بعد التعرض للجهات، وتفسير هذا كما يقول الشارح⁽⁹⁹⁾ : " أن السلب التام هو ما يكون ضرورياً، وهذا السلب الضروري يعتبر إيجاباً إذا ما غيرنا مفهومه بمفهوم الإمتناع ولفظ السلب بلفظ الامتناع . فكل إنسان ليس

بحجر، تتقلب إلى كل إنسان يمتع أن يكون حجراً، فمفهوم الإمتناع هنا أوقع السلب تحت الإيجاب . وعلى هذا لم تكن ثمة حاجة إلى تغيير السلب بعد تغيير الجهة، وهذا ما يحدث أيضاً في القضايا الممكنة، أى في السلب غير التام، أو السلب الإمكانى، فإن السلب في القضية الممكنة ينقلب إلى موجبة وذلك بمجرد إدراج الجهة في المحمول . يقول السُّهْرُورُزِّىّ : " لنا أن لا نتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات - فإن السلب التام من الضروري، وقد دخل تحت الإيجاب إذا ورد الامتناع على ما ذكرنا، وكذا الإمكان . وأعلم أن القضية ليست هى باعتبار مجرد الإيجاب قضية، بل وباعتبار السلب أيضاً، فإن السلب أيضاً حكم عقلى سواء عبر عنه بالرفع أو بالنفى، فإنه حكم فى الذهن ليس بانتفاء محض، وهو إثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء، والشئ لم يخرج عن الانتفاء والثبوت، أما النفى والإثبات فى العقل فهما أحكام ذهنية حالهما شئ آخر، فالمعقول إذن لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفى ولا بمثبت، بل هو نفسه إما منتف أو ثابت ⁽¹⁰⁰⁾ .

يكاد السُّهْرُورُزِّىّ يعترف هنا بالسلب، فهو يعتبره حكماً عقلياً، ولكنه يعود فيقول : " إنه إثبات من حيث أنه حكم بالانتفاء - وكل حكم بالإثبات أو بالنفى فهو إثبات ⁽¹⁰¹⁾ .

والسبب الذى يدعو السُّهْرُورُزِّىّ إلى الاعتراف بالسلب فى هذه الصورة هو أهمية السلب فى أهمية السلب فى مبحث التناقض، يقول الصدر الشيرازى : فى تعليقاته على شرح القطب الشيرازى لحكمة الإشراق : " إنا معشر الإشرافيين لسنا ممن يجوز أن ينطوى - جانب اعتبار السلب طياً ويهمل جانب النقائص إهمالاً، فيصير مساغاً لتطرق الأغاليق إلى الأذهان، ومحللاً لولوج شياطين الأوهام بشروورها وكلماتها

إلى سماء الحكمة المحكمة بدعائم البراهين المنورة بإشرافات العقل، بل الواجب اعتبار العقود السالبة البسيطة أولاً، ثم عطف النظر إلى إيجاب سلوبها للموضوعات وجعل الموجبات التي محمولاتها تلك السوالب ضروريات بتاتات⁽¹⁰²⁾.

فالسبب الذي يدعو السُّهُرُورْزِيَّ وغيره من الحكماء الإشرافيين إلى اعتبار السلب هو أن له عملاً هاماً في مسألة التناقض وهي مسألة سوف نعرض لها بالتفصيل.

ولكن اعتبار السلب هذا وضعه السُّهُرُورْزِيَّ في صورة الإيجاب بل واعتبره إثباتاً، وعلى هذا يمكن القول بأن السُّهُرُورْزِيَّ لم يعترف في باب الكمية والكيفية والجهة إلا بقضية واحدة وهي القضية الكلية الموجبة البتاته يقول صدر الدين الشيرازي: "الشيخ أراد في هذا الكتاب "يعنى السُّهُرُورْزِيَّ" في كتابه حكمة الإشراف، أن يرد جميع القضايا على اختلاف أصنافها وتباين أقسامها إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية البتاته بناء على أن المعتبر في العلوم الحقيقة هو هذه القضية دون غيرها في كيفية ذلك الرد، أما في باب الكمية فبإزالة الإهمال والبعضية بالافتراض، وأما في باب الكيفية فبالعدول أو السلب إذا صار جزءاً لإحدى إلى شيئين لم يكن قاطعاً للنسبة فصارت القضية موجبة. وأما في باب الجهة فيجعل الجهات منه الإمكان والتوقي وغيرها جزءاً للمحمول، حتى تصير القضية دائمة ضرورية⁽¹⁰³⁾.

وإذا كان السُّهُرُورْزِيَّ رد جميع القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية البتاته، فقد كانت نتيجة هذا الرد تتطوى على جانب عظيم من الأهمية في مباحث ثلاث في المنطق:

1- مبحث التناقض.

2- مبحث العكس المستوى.

3- مبحث القياس.

1- مبحث التناقض

يذكر السُّهْرُورُزْدِيّ بأن التناقض هو إختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير⁽¹⁰⁴⁾ وهو يوافق المناطقة في هذا التعريف، ويوافقهم أيضا في اعتبار شروط التناقض الثمانية : وهي⁽¹⁰⁵⁾ .

1- عدم إختلاف الموضوع .

2- عدم إختلاف المحمول .

3- عدم إختلاف الزمان .

4- عدم إختلاف المكان .

5- عدم إختلاف القوة والفعل .

6- عدم إختلاف الكل والجزء .

7- عدم إختلاف الشرط .

8- إختلاف في الإضافة .

ولكن يبدأ الإختلاف بين السُّهْرُورُزْدِيّ وبين المناطقة المشائين حين يضيف المناطقة في القضايا المحصورة شرطاً، وهو الإختلاف في الكلية والجزئية فيكون نقيض (ك م - ج س) ونقيض (ك س - ج م) وهذا الشرط لازم عند المناطقة، لأنه بدونه يمكن أن تكذب القضيتان معاً، مثل الكلّيتين في مادة الإمكان كما نقول : " كل إنسان كاتب ولا واحد من الناس بكاتب - وأن يصدقاً معاً⁽¹⁰⁶⁾ ؛ مثل الجزئيتين في

مادة الإمكان أيضا . ومن الأمثلة على هذا : " بعض الناس كاتب - بعض الناس ليس بكاتب " (107) .

والحالة الأولى : أى كذب القضيتين معا يعتبر تضاداً ، لأن التضاد يكون بين ك م و ك س . وحكم القضيتين المتضادتين أنهما لا يصدقان معاً . ولكنهما قد يكذبان معاً (108) .

والحالة الثانية : دخول تحت التضاد ، لأنهما بين (ج م) و (ج س) وهاتان القضيتان قد تصدقان معاً . وحكم القضيتين الداخلتين تحت التضاد أنهما لا يكذبان معاً ، ولكن قد يصدقان معاً . فعدم اشتراط الاختلاف في الكمية يخرج هذه القضايا عن أن تكون تناقضاً ، إلى أن تكون صوراً أخرى من الاستدلالات المباشرة - فلا بد إذن من إضافة هذا الشرط (109) .

ولكن السُّهْرُورِيّ لم يقبل إضافة هذا الشرط التاسع ، كما أنه لم يقبل إضافة شرط عاشر أيضاً ، هو الاختلاف في الجهات . فقال : " لا يحتاج إلى زيادة شرط ، بل يسلب ما أوجبناه بعينه " (110) .

هذه هي عملية التناقض عند السُّهْرُورِيّ " أن يسلب المستدل ما أوجبه بذاته بدون تغيير في الكمية " (111) . وهذا ما أملاه عليه مذهبه العام الذي يقرر أن القضية المستعملة في العلوم هي القضية الكلية الموجبة الضرورية البتاته ، يقول الشارح : " كقولنا في القضية البتاته : كل فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهماناً ، نقيضه ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكون بهماناً . وهكذا في غيره إذا قلنا لا شئ من الإنسان بحجر مثلاً ، نقيضه ليس لا شئ من الإنسان بحجر ، وقد سلب ما أوجبناه بعينه في النقيضين " (112) ؛ فالتناقض إذن عند السُّهْرُورِيّ هو إدخال حرف السلب لا غير من غير تغيير في جهة أو

فى كمية . فالقضية الأولى التى يعتبرها المشاءون (ك م) نقيضها عندهم
(ج س) .

والقضية الثالثة (ك س) نقيضها (ح م) ، أما السُّهُرُورِىُّ فاعتبر
نقيض كل من تلك القضيتين إدخال حرف السلب على القضية . ولكن
يلزم من القضية النقيض لوازم جزئية ، فإذا قلنا بالضرورة كل إنسان
حيوان فنقيضه ليس كل إنسان بالضرورة حيواناً ، ويلزم من هذا
النقيض بعض الإنسان ليس بحيوان بالإمكان . فهذه القضية الجزئية
لازم من لوازم القضية ليس كل إنسان حيواناً ، وإذا قلنا لا شئ من
الإنسان بحجر بالضرورة ، فنقيضه ليس لا شئ من الإنسان بحجر
بالضرورة ، ويلزم من هذا النقيض بعض الإنسان حجر بالإمكان⁽¹¹³⁾ ؛
يقول السُّهُرُورِىُّ : "لزم من سلب الاستغراق في الإيجاب تيقن سلب مع
جوار الإيجاب في البعض ، ومن سلب الاستغراق في السلب تيقن سلب
البعض"⁽¹¹⁴⁾ .

وهذه هى فائدة القضية الجزئية - وقد أترف السُّهُرُورِىُّ
بفائدة هذه القضية في بعض نواحي التناقض والعكس المستوى فقال :
ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض⁽¹¹⁵⁾ ،
ولكن هذه الفائدة هى أنها مجرد لوازم للنقيض ، وليس لها بعد ذلك ثمة
فائدة في التناقض ، لأنه ليس لها نفسها نقيض ؛ يقول السُّهُرُورِىُّ "
القضية التى خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض "⁽¹¹⁶⁾ .

أى ليس لها نقيض من جنسها ، لأننا إذا أدخلنا حرف السلب على
البعضية أدى هذا الإدخال إلى تغاير الموضوعين ، فلا يصح أن نقول -
بعض الحيوان إنسان ، ليس بعض الحيوان إنساناً " ، لأنه مهمل التصور
فيجوز أن يكون البعض الذى هو إنسان غير البعض الذى ليس بإنسان .

فلم يكن موضوع القضيتين في السلب والإيجاب لا غير، ولكن الطريقة التي نستطيع الحصول على نقيض الجزئية هي أن نردها إلى محيطية، والمحيطية لها نقيض من ذاتها لا يختلف معها إلا في الكيفية⁽¹¹⁷⁾؛ يقول السُّهْرُورِيُّ: "إذا عنيا البعض وجعلنا له اسماً كما ذكرنا من جعله مستغرقاً كان على ما سبق" (118).

وهنا يتضح أن رد السُّهْرُورِيِّ القضايا جميعاً إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية له أثر على مبحث التناقض عنده، حيث خالف المناطق المشائين في هذا الأمر، كما أنه لم ينكره إطلاقاً لفائدته في التناقض، كما أنه اعترف بفائدة الجزئيات في بعض مواطن التناقض. لذا يرى السُّهْرُورِيُّ أن مبحث التناقض كما يعرضه - يغنى عن كثير من الأبحاث التي وضعها المشاءون، ويُخلص المنطق من كثير التطويلات التي لا فائدة لها⁽¹¹⁹⁾.

وهكذا نجد السُّهْرُورِيُّ في مبحث القضايا لم يخرج عن نطاق المنطق الأرسطي ونسقه العام، وإن قد غير العديد من شروطه، وذلك بهدف توظيف المنطق في اتجاه تربوي ليجعل المنطق ممهداً للإشراق، وإن كانت الفكرة الأساسية التي استند إليها في خروجه عن هذا المنطق الأرسطي، قد استمدهل من هذا المنطق ذاته؛ أي فكرة العدول، فنقلها من نطاق الكيفية إلى نطاق الكمية والجهة، لتصبح القضايا كلها كلية موجبة ضرورية، وهذا ما أثر على مبحث النقض والعكس وسيظهر أثره واضحاً على مبحث القياس أيضاً.

2- أما مبحث العكس المستوى :

إن السُّهْرُورِيُّ يعترف أيضاً بفائدة القضية الجزئية ولزومها، وذلك أن العكس كما يقول: "هو جعل موضوع القضية كليته

محمولاً، والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما، فإذا أردنا أن نأتى بعكس القضية كل إنسان حيوان لم نستطع أن نقول : كل حيوان إنسان . وذلك لأن الموضوع في القضية الأولى أخص من المحمول، لأن المحمول أعم من الموضوع . ولكن في العكس حملنا المحمول على الموضوع ؛ أو بمعنى أدق حملنا الخاص على كل أفراد العام، فخرجنا إذن على شرط أساسى من شروط العكس وهو عدم استغراق حد فى العكس، لم يكن مستغرقاً فى الأصل . فحيوان لم يستغرق فى الأصل واستغرقت فى الفرع⁽¹²⁰⁾ .

ويعترف السُّهُرُورْدَى بهذا، ولكن يبدأ الخلاف بينه وبين المناطق المشائين في مسألة عكس القضية الموجبة الضرورية . فالسُّهُرُورْدَى يرى أن عكس القضية الموجبة الضرورية قضية موجبة ضرورية، سواء كانت جهتها قبل أن تُرد إلى ضرورة إمكاناً أو امتناعاً أو وجوباً . فالقضية : بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون حيواناً، عكسها بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتباً فهو إنسان. والقضية : بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون حيواناً – تعكس إلى : بالضرورة بعض ما يمتنع أن يكون حجراً فهو إنسان⁽¹²¹⁾ .

فالسُّهُرُورْدَى إذن ينقل الجهة كما هى إلى العكس لتصبح القضايا كلها ضرورية بتاته، وفى هذا يقول ما نصه : " عكس الضرورية البتاته الموجبة ضرورية بتاته موجبة، مع أى جهة كانت فالمحيطة وللجزئية إنعكاس على أن شيئاً من المحمول يوصف بالموضوع مهملاً⁽¹²²⁾ .

ويلقى القطب الشيرازى على هذا ؛ حيث يذكر أن المناطق المشائين لم يوافقوا على عكس الموجبة الضرورية ضرورية، لأنه قد

يجوز أن يكون المحمول ضرورياً للموضوع في الأصل : كل كاتب إنسان والمحمول غير ضروري للموضوع في العكس (كل إنسان كاتب)، لأنه يكون بالمكان لا بالضرورة، ولهذا اعتبروا عكس القضية الضرورية الموجبة قضية ممكنة موجبة . أما السُّهُرُوزْدِيّ فلم يقبل هذا لأن القضية الوحيدة عنده في العلوم هي القضية البتاته الضرورية . غير أن السُّهُرُوزْدِيّ لم يعكس القضية : بالضرورة كل كاتب يجب أن يكون إنساناً إلى القضية بالضرورة كل إنسان يجب أن يكون كاتباً بل إلى : بالضرورة بعض ما يجب أن يكون إنساناً فهو كاتب (123) .

أما عكس السالبة الكلية الضرورية عن السُّهُرُوزْدِيّ فهي سالبة كلية ضرورية، حيث يرى السُّهُرُوزْدِيّ أنه إذا كان بالضرورة لا شئ من الإنسان بحجر . عكسها : لا شئ من الحجر بإنسان. ويعلق الشيرازي على هذا فيقول " إذا كان السُّهُرُوزْدِيّ قرر من قبل أنه يلزم من سلب الاستغراق في السلب، تيقن الإيجاب في البعض وهذه القضية إذا ما عكست كانت - بعض الإنسان حجر - وينتج عن هذا كذب الأصل والعكس . أما الأصل وهو بالضرورة لا شئ من الإنسان بحجر فقد كذب لصدق بعض الإنسان حجر، أما العكس : وهو لا شئ من الحجر بإنسان لصدق بعض الحجر إنسان " (124) .

ومن ناحية أخرى يقول السُّهُرُوزْدِيّ أن " الضرورية البتاته إذا كان الإمكان جزءاً محمولها، فإن معها سلب ينقل أيضاً، كقولهم - بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتباً، فهي بتاته موجبة عكسها بالضرورة شئ مما يمكن أن لا يكون كاتباً فهو إنسان " (125) .

ويستطرد السُّهُرُورُزْدِيّ فيقول : إن السلب ينبغى أن ينقل مع الإمكان لأن العكس جعل المحمول بكليته موضوعاً والموضوع بكليته محمولاً . وقد سلبنا في الكلية السالبة المحمول عن الموضوع سلماً كلياً . فيجب أن ينقل هذا السلب الكلى في العكس لأنه جعل الموضوع محمولاً بكليته لا يجزء منه . والسُّهُرُورُزْدِيّ يتفق مع المناطق المشائين في أن عكس السالبة الكلية أى (ك س) سالبة كلية أى (ك س) .

غير أن السُّهُرُورُزْدِيّ يختلف معهم أيضاً في مسألة الجهة ، فهم لا ينقلون الموجبة الضرورية - وهى التى تعود إليها سالبة السُّهُرُورُزْدِيّ الكلية - إلى موجبة ضرورية ، ولكنهم ينقلونها إلى موجبة ممكنة⁽¹²⁶⁾ . أما السالبة الجزئية : فيعلق عليها القطب الشيرازى بقوله بأنها " لا تنعكس عند المناطق المشائين " . ولكن السُّهُرُورُزْدِيّ يرى أنه من الممكن إنعكاسها - فإذا قلنا ليس بعض الحيوان إنساناً - وعينا هذا البعض من الحيوان الذى ليس بإنسان ، وذلك بأن نجعله فرساً أو غيره من الحيوانات غير الإنسانية ، وجعلناه كلياً فقلنا : لا شئ من الفرس بإنسان استطعنا ببساطة أن نعكس فنقول : لا شئ من الإنسان بفرس ، ونستطيع كذلك أن نعكس الجزئية السالبة ، وذلك بجعل السلب جزء المحمول . فليس بعض الحيوان إنساناً نجعلها بعض الحيوان هو غير إنسان ، ثم نعكسها إلى بعض غير إنسان غير الإنسان حيوان ، أما في الحالة الأولى فإننا رددنا القضية الجزئية السالبة إلى قضية كلية سالبة ، وذلك بأن نعين النوع الذى سلب عنه المحمول ، ونعتبره كلياً ثم نسلب عنه المحمول سلماً كلياً . أما في الحالة الثانية فرددنا القضية الجزئية الموجبة ، وذلك بأن نجعل السلب بعد الرابطة ، أى مرتبطاً بالمحمول والسُّهُرُورُزْدِيّ يعتبر السلب الحقيقى ما كانت مرتبطة أدواته

بالرابطة ، وتلك الحالتان هي التي يمكن فيهما إنعكاس الجزئية السالبة .

وأخيراً يرى السُّهْرُورِيُّ الأمر أن " ذكر النقيض والعكس والمهملات البعضية لا فائدة منه على الإطلاق ولكن ينبغي ذكرها لمعرفة القوانين المنطقية إقتداءً بأصناف تلك الصناعة من المتقدمين ، بل من المتألهين " (127) .

3- أما القياس :

يعرف السُّهْرُورِيُّ القياس بأنه عند المناطقة : " قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر " (128) . غير أن السُّهْرُورِيُّ لا يعرض لقواعد القياس ، وأغلب الظن أنه ربما كان يعتقد أن قواعد القياس ليست هي قواعد بالمعنى الدقيق تضمن لنا صحة الحجة القياسية ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى : أن هذه القواعد تتضح بصورة أدق حين نتناول أشكال القياس على حده ، لنبين القواعد اللازمة لكل من الأشكال حتى يأتي الضرب في القياس منتجاً . وهذا ما قام به السُّهْرُورِيُّ بالفعل ، حيث شرع في مبحث القياس إلى عرض أشكال القياس ، وهذه الأشكال كما يقول السُّهْرُورِيُّ : " الحد الأوسط إما أن يكون محمول الصغرى وموضوع الكبرى ويسمى " الشكل الأول " لظهوره في نفسه ويتبين غيره به وهو الأشرف لإنتاجه جميع المطالب من المحصورات الأربعة ، وأما موضوع الصغرى ومحمول الكبرى (الشكل الرابع) فهو بعيد عن الطبع لا يتفطن لقياسته إلا بصعوبة وكلفه ، وأما محمولها جميعاً وهو الثاني (الشكل الثاني) وموضوعها وهو الثالث (الشكل الثالث) ويكاد الطبع يتفطن لقياستهما دون الحاجة إلى بيان ما على ما سنذكره واشتراك الثلاثة في أن النتيجة فيها عن الجزئيتين ، ولا عن سالتين ، ولا عن سالبه صغرى وجزئية كبرى ، إلا في سوابب هي

فى حكم الموجبات، وأن النتيجة تتبع أخس المقدمتين فى الكيف والكم، وما استثنى من الكيف قائما فى سوابب هى فى حكم الموجبات بلا حاجة إلى الاستثناء⁽¹²⁹⁾.

من هذا النص يتضح أن السُّهُرُورِزْدَى يجارى المناطقة المشائين، وخاصة ابن سينا فى أن أشكال القياس ثلاثة وهى :

- 1- الشكل الأول : وهو أكمل الأشكال وأكثرها صحة ومشروعية.
- 2- الشكل الثانى : وهو لا ينتج إلا السوابب، ولذلك فهو يبرهن على القضايا السالبة التى تبرهن عن استحالة انتماء للمحمول، فهو يستبعد كل منهما الآخر.
- 3- الشكل الثالث : وهو لا ينتج إلا الجزئيات، حتى إذا كانت المقدمتان قضيتين كليتين . وهو يبرهن على أمثلة جزئية مستنتجة من القضايا العامة، محتملة الصدق أو الكذب . ولذلك يعبر هذا الشكل عن العرضية والاحتمال فى إنتماء الموضوع للمحمول .
- 4- الشكل الرابع : هذا الكل يسقطه السُّهُرُورِزْدَى من قائمة الأشكال وذلك لكونه " السياق البعيد الذى لا يظن لقياسته من نفسه ولذلك حذف " (130).

وهنا يتضح أن السُّهُرُورِزْدَى يخالف المناطقة المشائين فى رد كل أضرب أشكال القياس إلى الضرب الأول من الشكل الأول ويمكن شرح ذلك بالتفصيل على النحو التالى :

1- الشكل الأول :

ويقول السُّهُرُورِزْدَى عنه بأنه " أكمل الأشكال كما بينا آنفا فهو، الأول المقام فى الاقترانيات ما يكون الأوسط محمول المقدمة الأولى فيه، فهو السياق التام " (131).

والسُّهُرُورِيّ في الشكل يرد القضية السالبة إلى الموجبة ،
والقضية الكلية إلى القضية الجزئية . على أن يتكون هذا الشكل من
ضرب واحد مكون من قضيتين موجبتين بتاتين - كل (ج ب) بته وكل
(أ ب) بته فينتج عنهما كل (ج أ) بته . ويقول السُّهُرُورِيّ " أعلم أن الفرق
بين السالب إذا كان في القضية الموجبة وبين السلب إذا كان قاطعاً
للنسبة الإيجابية ، هو أن الأول لا يصح على المعدوم إذ لا بد للإثبات من
أن يكون على ثابت بخلاف الثاني ، فإن النفي يجوز على المنفى ، ولكن
على هذا الفرق يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة ، وجملة
التصورات فإنك إذا قلت : " كل إنسان هو غير حجر " أو " لا شئ من
الإنسان بحجر " هو حكم على كل واحد من الموصوفات بالإنسانية
متحققة حتى يصح أن تكون مصوفة بها ، فإذا زال الفرق فيجعل السلب
في المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا إلا قضية موجبة ،
ولا يقع الخطب في نقل الأجزاء في مقدمات الأقيسة ، ولأن السلب له دخل
في كون القضية السالبة قضية ، إذ هو جزء التصديق على ما سبق
فنجعله جزءاً للموجبة كيف وقد دريت أن إيجاب الإمتناع يعنى عن كر
السلب الضروري والممكن إيجابه وسلبه سواء . والسياق الأتم ضرب
واحد كل (ج ب) بته وكل (ب أ) بته فينتج كل (ج أ) . وإذا كانت
المقدمة جزئية فتجعلها مستغرقة مثل " أن يكون بعض الحيوان ناطقاً " و
" كل ناطق ضاحك " مثلاً - فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن
الناطقية اسماً كان معها وليكن (د) فيقال (كل د ناطق) وكل ناطق
كذا على ما سبق ، ثم لا يحتاج أن نقول : " بعض الحيوان " د " على أنه
مقدمة أخرى لأن " د " اسم ذلك الحيوان فكيف يحمل اسم حيوان ، فهو
غير حجر ، ينتج أن كل حيوان هو غير حجر ، فلا يحتاج إلى تكثير
ضروب وحذف بعض واعتبار بعض " (132) .

من هذا النص يتضح أن السُّهُرُورِزْدِيَّ يتخلص من السلب في المقدمة السالبة بجعله جزءاً للمحمول حتى تتقلب المقدمات السالبة إلى موجبة، كما يتخلص السُّهُرُورِزْدِيَّ من الكمية البعضية في المقدمات الجزئية بواسطة الافتراض وذلك في رده للقضية الجزئية إلى قضية كلية. أما عن الجهات - فيرى السُّهُرُورِزْدِيَّ أنه ينبغي أن تجعل جزء المحمول حتى تكون كلها بتاته . وفي هذا يقول : " لما كان الطرف الأخير يتعدى إلى الطرف الأوسط بتوسط الأوسط، فالجهات في القضية الضرورية البتاته تجعل جزء المحمول في المقدمتين أو إحداهما فيتعدى إلى الأصغر، مثل أن كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة، وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن الشئ - ولا يحتاج إلى تطويل كثير من المختلطات " (133).

وينتهي السُّهُرُورِزْدِيَّ إلى القول بأن الضابط الإشرافي مقنع والسياقان الآخران - يقصد الشكل الثاني والثالث - ذنابتان لهذا السياق (134). وليس معنى هذا أن السُّهُرُورِزْدِيَّ لم يبحث هذين الشكلين، بل بحثهما في ضوء مذهبه (135).

وما فعله السُّهُرُورِزْدِيَّ في الشكل الأول، سيكرره في الشكلين الآخرين، إذ هما حسب تعبيره كما أوردنا عنه ذنابتان لهذا السياق، ورغم كونهما للسياق الأول، إلا أنه سيبحثهما من خلال رأيه في القضايا.

3- الشكل الثاني :

يرى السُّهُرُورِزْدِيَّ أن هذا الشكل إذا كان ينتج سوابب عند المناطق المشائين، فهو عند الإشرافيين لا ينتج إلا ضروريات بتاتات،

يقول السُّهْرُورِيُّ : " إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول على الآخر من جميع الوجوه أو من وجه واحد ، فأعلم يقيناً أنه لو كان أحدهما مما يتصور أن يدخل تحت الآخر ما إستحال عليه محمولة . إذن أن يوصف أحدهما بالآخر أيهما جعل هو موضوعاً في النتيجة وأيهما حمل ، فالنتيجة ضرورية بتاته " (136) .

أما إذا كان هناك في مقدمات ضروب هذا الشكل مقدمة جزئية ، فينبغى أن تقلب كلية . يقول السُّهْرُورِيُّ : " إن كان في هذا السياق جزئية فلتجعل كلية " (137) .

والسُّهْرُورِيُّ في هذا يرد الضربين الثالث والرابع (Festion, Bocardo) من هذا الشكل إلى الضربين الأولين (Comestres , Cesare) . ولم يكن هذا هو الاختلاف الوحيد بين السُّهْرُورِيِّ ، وبين أرسطو في هذا الشكل ، بل حاول أن يرد قضايا الضربين الأول والثاني إلى قضيتين موجبتين (Barabara) .

وأما طريقته في الرد فهو أن يجعل الجهات والسلوب جزء المحمول ، فالمقدمة : كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة ، جعل فيها الإمكان جزء المحمول . وكل حجة بالضرورة ممتنع الكتابة . في هذه المقدمة جعل السلب الضروري جزء المحمول وذلك بأن أبدل السلب بالامتناع . ينتج من هاتين المقدمتين السالفتين غير متحد ، فهو في القضية الأولى : ممكن الكتابة وفي القضية الثانية : ممتنع الكتابة (138) .

أما عند أرسطو فينبغى أن يكون المحمول – أى الحد الأوسط – في المقدمتين واحداً . غير أن السُّهْرُورِيُّ " لا يشترط اتحاد المحمول من جميع الوجوه في هذا السياق " (139) .

وبلاحظ أيضا أن المقدمتين غير مختلفتين في الكيف بل هي موجبة، يقول قطب الدين الشيرازي : " إن هذا الشكل لا يشترط اختلاف مقدمتين في الكيف عند الإشرافيين بخلاف المشائين " (140).

ويعلق صدر الدين الشيرازي في صدر تعليقاته على كلام قطب الدين الشيرازي في شرحه لحكمة الإشراق، فيذكر أن الإشرافيين يقررون إختلاف المقدمتين في الكيف بأحد الوجهين، أي أن تكون إحداها موجبة محصلة والأخرى سالبة بسيطة، أو يكونا موجبتين لكن يكون محمول أحدهما فقط مشتملا على سلب (141).

وأما عن اشتراك المحمول في المقدمتين فيقول السهروردي : "إنما يعتبر الشركة فيما وراء الجهة المفعولة جزء المحمول" (142)، فقد اشترك المحمولان المذكوران في المقدمتين الأنفتى الذكر في الكتابة، ولكن اختلفت الجهة، فكانت إحداها إمكاناً والأخرى امتناعاً؛ أي أن تكون الجهة التي تجعل جزء محمول المقدمة الصغرى مختلفة عن الجهة التي تجعل جزءاً من محمول المقدمة الكبرى، فالمحمولات إذن بتغايران في الجهة، ويقول السهروردي : "يجوز تغاير جهتي القضية فيه" (143)، والحد الأوسط لا ينبغي على هذا الأساس تكراره بتمامه في هذا الشكل، لأنه يراعى فيه أن هناك سلباً في أحدهما وإمكاناً أو إيجاباً في الآخر، يكفي إذن في الإنتاج أن يتحد المحمولان أو الحد الأوسط فيما وراء الجهة (144).

إذن يختلف المنطق الإشرافي عن المنطق المشائي في الشكل الثاني، وذلك في ثلاثة وجوه :

1- أنه ينقل المحمول في الشكل الثاني بتمامه من المقدمة الصغرى إلى المقدمة الكبرى بدون إختلاف في الكم أو الكيف أو الجهة .

2- أنه لم يبين في صورة هذا الشكل الاتحاد أو نقل الحد الأوسط بتمامه من الصغرى إلى الكبرى .

3- أنه لم يوافق في شروط هذا الشكل على إختلاف المقدمتين في الكيف، بل رد السالبة في كل حالة إلى موجبة .

والسُّهْرُورِيُّ يرى أنه يمكن بيان هذا القياس بالشكل الأول فيقول : " ومخرجه من السياق الأول الأول أن هين القولين قضيتان استحال على موضوع أحدهما ما أمكن على موضوع الأخرى . فموضوعاتهما بالضرورة متبائنان ينتج " أن هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متبائنان (145) .

ويلزم أيضاً عن تباين الموضوعين واختلافهما :

أ- إذا كان المحمول لأحدى المقدمتين في البتاته ممكن النسبة، مثل كل إنسان بالضرورة الكتابة "، وأن محمول المقدمة الأخرى واجب، مثل " كل حجر بالضرورة غير كاتب " فيلزم " أن الإنسان بالضرورة غير حجر " .

ب- إذا كان محمول إحدى المقدمتين في البتاته ممكن النسبة، ومحمول الأخرى ممتنع النسبة : مثل كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة، وكل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة، فينتج أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية، فاختلف النسبة في الجهة ينتج تباين الموضوعين (146) .

وهذا ما يؤيد النتيجة التي استخلصها السُّهْرُورِيُّ ببيانته لهذا الشكل بواسطة الشكل الأول، وهذه النتيجة هي " أن هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متبائنان " .

وينتهى السُّهُرُورُزْدَى من هذا الشكل بقوله : " إنه ترك التطويل على أصحابه في الضروب والبيان والخلط ⁽¹⁴⁷⁾ ، أى يغنى هذا عن تطويل المنطق الأرسطى في هذا الشكل واعتبار ضروبه أربعة ، وهى في منطق الإشراف عند السُّهُرُورُزْدَى واحدة .

3- أما عن الشكل الثالث :

ويعرفه السُّهُرُورُزْدَى بقوله : " إذا وجدنا شيئاً واحداً معيناً كالأوسط وصف لمحمولين ، علمنا أن شيئاً من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة ، وهذا التعريف للشكل الثالث ينفق مع التعريف الأرسطى له ، فالحد الأوسط هو موضوع في المقدمتين . والنتيجة أن شيئاً من المحمولين موصوف بالمحمول الآخر . ومعنى هذا أن النتيجة لا بد أن تكون جزئية . والأمثلة التى يعطيها السُّهُرُورُزْدَى تثبت هذا ، فمثلاً " أن يكون زيد حيواناً أو زيد إنساناً " علمنا أن شيئاً من الحيوان إنسان . بل وشئ من الإنسان حيوان على أى طريق كان . وإذا كان هذا الشئ المعين معنى عاماً ، فيكون مستغرقاً كقولنا : كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق . فصار هذا الحصر شيئاً معيناً موصوفاً بالأمريين فيلزم أن يكون شئ من أحدهما هو الآخر ⁽¹⁴⁸⁾ ، وهذه النتيجة هى بعض الحيوان ناطق . بل إن السُّهُرُورُزْدَى يعترف صراحة بأن النتيجة في ضروب الشكل الثالث جزئية فيقول : " يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر في هذا السياق ، فإن المحمولين أو أحدهما ، ربما يكون أعم من الموضوع الذى هو الأوسط . والطرف الآخر فلا يلزم اتصاف كل أحدهما بالآخر ، بل شئ من أحدهما هو الآخر " ⁽¹⁴⁹⁾ .

وإذا كانت النتيجة جزئية ، فلا بد أن تكون إحدى المقدمتين جزئية لأن النتيجة تتبع الأخس من المقدمات .

وعلى هذا لا يشترط في هذا الشكل كلية المقدمتين - تبعاً لمذهب السُّهْرَوْرْدِيّ العام الذي يقرر أن القضايا ينبغي أن تكون كلها كلية - بل تكفى فيه كلية إحدى المقدمتين : كل إنسان حيوان وبعض الإنسان كاتب تنتج بعض الحيوان كاتب . يقول السُّهْرَوْرْدِيّ " وإن كان إحدى المقدمتين مستغرقة والأخرى غير مستغرقة بعد الشركة في الموضوع يجوز - فإن البعض أخل في الكل ، فتعين كون شئ واحد بالمحمولين ، ويلزم اتصاف شئ من أحد المحمولين الآخر . أما عن السلب ، فيتفق السُّهْرَوْرْدِيّ فيه مع مذهبه العام فيقرر نقله إلى المحمول ، حتى تصير القضايا كلها موجبة : كل إنسان حيوان ، وكل إنسان فهو غير الحجر ، لينتج بعض الحيوان هو غير الحجر . وإذا ما جعل السلب جزء المحمول كانت القضايا في هذا السياق موجبة . ولم تعد ثمة حاجة إلى سالب . وكان من الممكن حمل كل من المحمولين على الموضوع بالإيجاب - ونتج عن هذه نتيجة موجبة : فمثلاً كان إنسان هو طائر ، وكل إنسان هو لا فرس . أنتج أن شيئاً مما يوصف بأنه لا طائر هو لا فرس . ويرى السُّهْرَوْرْدِيّ أننا إذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء للمحمول في المقدمتين استغنيانا عن ضروب كثيرة . ثم يقول " مدار هذا الشكل هو تيقن إتصاف شئ واحد بشيئين ومخرجه من الشكل الأول أن هذين القولين قضيتان فيهما شئ ما وصف بكلا المحمولين وكل قضيتين فهما شئ ما وصف بكلا المحمولين ، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر ، فهذان القولان هكذا حالهما (150) .

4- القضايا الشرطية وقياس الخلف

يذكر السُّهْرَوْرْدِيّ أننا قد نؤلف من الشرطيات قضايا إقترانية ، مثل قولنا : كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، وكلما كان

النهار موجود فالكواكب خفية، إذن كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية، ولا يضيف السُّهْرُورْدِيُّ شيئاً في هذا الباب وإنما يقول "الشرايط والحدود حالها كما سبق" (151).

أما قياس الخلف فيعرفه السُّهْرُورْدِيُّ بقوله: "القياس الذي يتبين فيه حقية المطلوب بإبطال نقيضه" (152)، أي يبرهن فيه المطلوب عن طريق إبطال نقيضه، أو كما يحدده الشيرازي شارح كتاب حكمة الإشراق "الاستدلال بامتناع أحد علي حقية النقيض الثاني" (153)، وتركب من قياسين، قياس اقتراني وقياس إستثنائي، فإذا أردنا أن نثبت أن لا شئ من الإنسان جماد، فنثبت ذلك عن طريق إبطال نقيضها، وهو أن الإنسان جماد، وذلك عن طريق قياس شرطي، وهو أنه إذا كان بعض الإنسان جماداً لم يكن كل الإنسان حيواناً، لأنه لا شئ من الجماد بحيوان، وينتج ليس كل إنسان حيواناً، ويلزم أن يكون بعض الإنسان جماد. أي إذا كذب لاشئ من (أ ب) يصدق بعض (ب أ)، وإذا أردنا أن نثبت أن لا شئ من (أ ب)، نثبت ذلك عن طريق فرض أن بعض (أ ب)، وإذا بعض (أ ب) وكان هذا باطلاً، وهي أن بعض الإنسان جماد ونقيضها صحيح وهو المطلوب أي "لا شئ من الإنسان جماد"، أي أثبتنا صدق هذه القضية عن طريق إثبات بطلان نقيضها أو لازم نقيضها (154).

وما ذكرناه الآن توضيح لفكرة البرهان كما عرضها السهروردي وشارحه وجديد فيها علي حد تعبير السُّهْرُورْدِيِّ نفسه، والذي يقول عن القياسات الشرطية بأن "شرائطها تشبه شرائط القياس الحملى. وذلك لم يجد السُّهْرُورْدِيُّ لتكرار بحثها" (155).

5- مواد الأقيسة البرهانية:

أما من حيث مادة البراهين فالسهرودوي لا يستعمل إلا مادة يقينية، سواء أكانت فطرية أم ما ينبى على فطرى على قياس صحيح.

والحدسيات عند السُّهْرُورِيِّ تشمل المجريات وهي مشاهدات مفيدة يقينية تحدث بالتكرار والمتواترات، وهي شهادات يقينية لكثرتها بعيدة عن التواطؤ، ومؤيدة بالقرائن، أما المشهورات والمخيلات فكلها لا تفيد اليقين، فواضح أن اليقين عند السُّهْرُورِيِّ هو الحدس، والحدس يشمل المتوترات والمشاهدات أى الوحي والمعرفة الإنسانية على حد سواء⁽¹⁵⁶⁾.

أما طرق الاستدلال الأخرى كقياس التمثيل والذي يحدده السهروردوي بقوله "ما يدعي فيه شمول حكم لأمرين بناء على شمول معني واحد لهما"⁽¹⁵⁷⁾، ويعنى بذلك القياس الفقهي "وهو برأيه غير مفيد لليقين، لاحتمال ان يكون مناط الحكم وصف غفلوا عنه، ويذكر السُّهْرُورِيُّ العديد من الاعتراضات التى وجهت للقياس الفقهي والتى تحفل بها كتب أصول الفقه والكلام من كون الحكم مخصوص بالاصل ولا يتعدى، أو أنه لمجموع الاوصاف لا لعل واحد، أو كون العلة المحدده عن طريق السبر والتقسيم قابلة للانقسام، والحكم ملائم لأحدهما فقط أو غفلتهم عن وصف هم مناط الحكم ..ويضيف الشيرازي شارح حكمة الإشراق: "هذا استقرار ناقص فيجوز ان يكون حال ما لم يستقرأ بخالف حال من استقرىء" والكثير من الانتقادات التى ذكرها قد طرحت من للنقاش من قبل الاصوليين أنفسهم، وتجادلوا فيها ورد بعضهم عن بعض . وكون قياس التمثيل يفيد الظن لا اليقين، فهذا الرأي قد أخذ به الكثير من الفقهاء على اعتبار ان اليقين يستند الى النص القطعى، أما القياس فهو اجتهاد⁽¹⁵⁸⁾.

هذه هي أهم الجوانب المتعلقة بالمنطق كما تناولها السهروردوي في نقاشه لها، وقد حاولنا أن نركز على الجانب النقدي دون الجانب الذي إتفق فيه مع المشائين، وإن كنا ذكرنا الكثير من آرائه التي وافقت آراء المشائين فذلك بهدف توضيح فكره المنطقي بشكل كامل.

هوامش الفصل الثالث

- 1- د / محمد السرياقوصي : النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، الجزء الأول، ضمن بحوث ومقالات في المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988 م، ص 31 .
- 2- الفارابي : إحصاء العلوم، تحقيق د / عثمان أمين، الأنجلو المصرية، 1986 م، ص 670 .
- 3- ابن سينا : النجاة في الحكمة الطبيعية والآلية، ص 44 .
- 4- ابن سهلان الساوي : البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق الإمام محمد عبده، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، 1898 م، ص 4 .
- 5- د / محمد السرياقوص وآخرون : أساليب البحث العلمي، مكتبة الفلاح، الكويت، 1988 م، ص 95 .
- 6- الفزالي : المستقصى في علم الأصول، القاهرة، 1332 هـ، ج 1، ص 10 .
- 7- الفزالي : القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الفزالي، مكتبة الجندی، القاهرة، بدون تاريخ طبع، ج 1، ص 14 .
- 8- الفزالي : المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين، مكتبة الجندی بالقاهرة، بدون تاريخ، ص 18 .
- 9- د / أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص 206 .

- 10- نيقولا ريشر : تطور المنطق العربي، ترجمة د / محمد مهران، دار المعارف، 1985، ص 418 .
- 11- د / إبراهيم مدكور : بين السُّهُرُورِزْدِيّ وابن سينا، ص 75 .
- 12- السُّهُرُورِزْدِيّ : اللّمحات في الحقائق، المقدمة، ص 21 – 23 .
- 13- نفس المصدر، ص 24 – 25 .
- 14- نفس المصدر، ص 27 – 28 .
- 15- د / محمد مصطفى حلمي : حكيم الإشراق وحياته الروحية، ص 76 .
- 16- السُّهُرُورِزْدِيّ : التلويحات اللوحية والعرشية، ص 2 .
- 17- نفس المصدر، ص 12 .
- 18- نفس المصدر، ص 17 .
- 19- نفس المصدر، ص 34 .
- 20- السُّهُرُورِزْدِيّ : المقاومات، ص 124 .
- 21- السُّهُرُورِزْدِيّ : المشارع والمطارحات، ص 194 .
- 22- نفس المصدر، ص 195 .
- 23- السُّهُرُورِزْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 4 .
- 24- د / عبد الرحمن بدوي : المثل العقلية الأفلاطونية، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ، ص 9 – 10 .
- 25- د / ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة عن الإنجليزية، د / كمال اليازجي، نشرة دار المتحدة، 1974 م، ص 405 – 406 .

- 26- انظر مقدمة الشهرزورى لكتاب حكمة الإشراق للشهروردى
ص 3 - 4 .
- 27- د / على سامى النشار : فيدون في العالم الإسلامى ضمن كتاب
الأصول الأفلاطونية، دار المعارف، الإسكندرية، 1966 م،
ص 211 .
- 28- السُّهُرُورُزْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 11 - 12 .
- 29- السُّهُرُورُزْدِيّ : هياكل النور، ص 28 - 29 .
- 30- د / إبراهيم مدكور : الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق)،
الجزء الأول، ط3، دار المعارف، القاهرة، ص 54 .
- 31- د / محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، ص 143 ؛
وأنظر أيضاً د / أبو ريان : الإشراقية : مدرسة إسلامية -
مناقضة قضية المصدر الأيرانى، بحث نشر ضمن الكتاب
التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة، 1980 م، ص 35 ؛ وأنظر
أيضاً د / أبو ريان تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار المعرفة
الجامعية، الإسكندرية 1980، ص 544 - 545 .
- 32- السُّهُرُورُزْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 23 - 24 .
- 33- قطب الدين الشرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 30 .
- 34- المصدر السابق، ص 115 - 116 .
- 35- السُّهُرُورُزْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 16 .
- 36- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 70 - 71 .

- 37- د / عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1971م ، ص 131 .
- 38- السيوطي : صون المنطق ، ص 323 .
- 39- المصدر السابق ، ص 333 .
- 40- جولد زيهري : موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل ، ترجمة د / عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتابه التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، دراسة لكبار المستشرقين " ، طبع النهضة المصرية ، القاهرة ، 1946 ، ص 148 – 149 .
- 41- د / علي سامي النشار : فيدون في العالم الإسلامي ، ص 292 .
- 42- د / علي سامي النشار : مناهج البحث ، ص 70 – 71 .
- 43- ابن سينا : الاشارات والتبیهات ، تحقيق د / سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، 1947 ، ص 37 .
- 44- نفس المصدر ، ص 40 .
- 45- نفس المصدر ، ص 30 .
- 46- نفس المصدر ، ص 96 .
- 47- نفس المصدر ، ص 138 .
- 48- نفس المصدر ، ص 147 .
- 49- نفس المصدر ، ص 311 .
- 50- نفس المصدر ، ص 274 .

- 51- د / جعفر ال ياسين : المنطق السينوى : عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا ، منشورات دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، 1983 ، ص 7 .
- 52- نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى ، ص 356 .
- 53- ابن سينا : المدخل (جزء المنطق من الشفاء) ، وزارة المعارف العمومية ، القاهرة ، 1952 ، ص 11 .
- 54- ابن سينا : منطق المشرقيين ، طبعة المكتبة السلفية ، القاهرة 1328 هـ ، 1910 م ، ص 3 - 4 .
- 55- السُّهُرُورْدِيّ : المشارع والمطارحات ، ص 195 .
- 56- د / محمد على أبو ريان : الإشرافية مدرسة أفلاطونية ، ص 58 .
- 57- د / أميل المعلوف : كتاب اللحات للسهروردي ، ص 29 .
- 58- نللينو(كارل الفونسو) : محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، ضمن كتاب التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية ، طبع النهضة المصرية ، القاهرة ، 1964 .
- 59- ناصر محمد يحي ضميريه : نقد المنطق الأرسطى بين السُّهُرُورْدِيّ وابن تيمية ، ص 10 .
- 60- ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص 3 ؛ وأنظر أيضاً محمد أقبال : تجديد التفكير الدينى في الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1968 م ، ص 147 - 148 .

- 61- ابن تيمية : نقض المنطق، دار المعرفة، دمشق، بدون تاريخ، طبع، ص 84 .
- 62- الشيخ / مصطفى عد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1364 هـ، 1945 م، ص 125 .
- 63- السُّهْرَوْرْدِيّ : التلويحات والعرشية، ص 74، المشارع والطارحات، ص 78 .
- 64- د / سيد حسين نصر : شيخ الإشراق، ص 34 .
- 65- السُّهْرَوْرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 156 .
- 66- نفس المصدر، ص 14 .
- 67- نفس المصدر، ص 25 .
- 68- نفس المصدر، ص 28 .
- 69- الشيرازي : شرح حكمة الإشراق، ص 52 – 65 .
- 70- نفس المصدر، ص 56 .
- 71- د / ماجد فخري : السُّهْرَوْرْدِيّ وماأخذه على المشائين العرب – بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى شيخ الإشراق، القاهرة، 1980، ص 159 .
- 72- السُّهْرَوْرْدِيّ : حكمة الإشراق، ص 21 .
- 73- نفس المصدر، ص 21 .
- 74- الشيرازي : شرح حكمة الإشراق، ص 61 .

- 75- السُّهْرُورِيُّ : حكمة الإشراف، ص 73، 74 .
- 76- نفس المصدر، ص 54 .
- 77- الشيرازي : شرح حكمة الإشراف، ص 53 .
- 78- نفس المصدر، ص 54 .
- 79- نفس المصدر، ص 54 - 55 .
- 80- نفس المصدر، ص 55 - 56 .
- 81- ابن رشد : تلخيص كتاب المقولات، تحقيق بويج، بيروت، 1932، ص 12 .
- 82- ابن سينا : الشفاء، جزء المنطق (المقولات)، القاهرة، سنة 1959، تعليق د / إبراهيم مدكور، ص 6 - 7 .
- 83- السُّهْرُورِيُّ : التلوينات، ص 11 - 12، وأنظر أيضا المِشَارِعَ والمِطَارِحَات، ص 280 - 283؛ وأنظر كذلك ناصر محمد يحيى ضميرية : نقد المنطق الأرسطي بين السهروردي وابن تيمية، ص 136 - 137 .
- 84- السُّهْرُورِيُّ : المِشَارِعَ والمِطَارِحَات، ص 278 .
- 85- التهانوي : (محمد الفاروقي) : كشف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتا، 1892م، ج 2، ص 987 .
- 86- السُّهْرُورِيُّ : التلوينات، ص 12، المِشَارِعَ والمِطَارِحَات، ص 284 .
- 87- السُّهْرُورِيُّ : التلوينات، ص 12 .

- 88- د / ماجد فخري : السُّهُرُورِيُّ وَمَأْخِذُهُ عَلَى الْمَشَائِينِ الْعَرَبِ،
 بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى القاهرة،
 1980، ص 158 .
- 89- السُّهُرُورِيُّ : المشارع والمطارحات، ص 284 .
- 90- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 104 .
- 91- السُّهُرُورِيُّ : حكمة الإشراق، ص 26 – 27 .
- 92- الشيرازى : المصدر السابق، ص 105 .
- 93- د / حسن حنفى : بين حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، ص
 228 – 229 .
- 94- السُّهُرُورِيُّ : حكمة الإشراق، ص 25، وأيضاً الشيرازى : شرح
 حكمة الإشراق، ص 71 – 73 .
- 95- د / حسن حنفى : المرجع السابق، ص 229 – 230 .
- 96- السُّهُرُورِيُّ : حكمة الإشراق، ص 29 .
- 97- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 85 .
- 98- السُّهُرُورِيُّ : المصدر السابق، ص 29 – 30 .
- 99- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 85 .
- 100- المصدر السابق، ص 85 – 86 .
- 101- السُّهُرُورِيُّ : حكمة الإشراق، ص 30 .
- 102- صدر الدين الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، التعليقات،
 ص 85 .

- 103- نفس المصدر، ص 71 .
- 104- السُّهْرُورِيّ : حكمة الإشراق، ص 30 – 31 .
- 105- د / على سامى النشار : المنطق الصورى منذ أرسطو من
عصورنا الحاضرة، دار المعارف، القاهرة، 1967،
ص 315-316 .
- 106- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 86 – 87 .
- 107- نفس المصدر، ص 86 .
- 108- د / على سامى النشار : مناهج البحث، ص 226 .
- 109- نفس المرجع، ص 226 – 227 .
- 110- السُّهْرُورِيّ : حكمة الإشراق، ص 31 .
- 111- نفس المصدر، ص 31 .
- 112- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 88 .
- 113- د / على سامى النشار : المرجع السابق، ص 227 .
- 114- السُّهْرُورِيّ : حكمة الإشراق، ص 31 .
- 115- نفس المصدر، ص 25 .
- 116- نفس المصدر، ص 25 .
- 117- نفس المصدر، ص 31 .
- 118- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 88 .
- 119- السُّهْرُورِيّ : المصدر السابق، ص 31 .
- 120- الشيرازى : المصدر السابق، ص 89 – 90 .

- 121- نفس المصدر، ص 91 - 92 .
- 122- السُّهُرُورِيّ : المصدر السابق، ص 32 .
- 123- الشيرازي : شرح حكمة الإشراق، ص 92 .
- 124- نفس المصدر، ص 92 - 93 .
- 125- السُّهُرُورِيّ : حكمة الإشراق، ص 39 .
- 126- الشيرازي : شرح حكمة الإشراق، ص 93 - 94 .
- 127- نفس المصدر، ص 94 - 95 .
- 128- السُّهُرُورِيّ : حكمة الإشراق، ص 22 .
- 129- السُّهُرُورِيّ : اللّمحات في الحقائق، ص 73 - 74 .
- 130- السُّهُرُورِيّ : حكمة الإشراق، ص 34 .
- 131- نفس المصدر، ص 34 .
- 132- نفس المصدر، ص 34 - 35 .
- 133- نفس المصدر، 35 .
- 134- نفس المصدر، ص 35 .
- 135- الشيرازي : شرح حكمة الإشراق، ص 102 .
- 136- السُّهُرُورِيّ : حكمة الإشراق، ص 36 .
- 137- نفس المصدر، ص 36 .
- 138- نفس المصدر، ص 37 .
- 139- الشيرازي : المصدر السابق، 109 - 110 .
- 140- نفس المصدر، ص 110 .

- 141- الشيرازي : شرح حكمة الإشراق، ص 110 .
- 142- نفس المصدر، ص 110 – 111 .
- 143- السهروردي : حكمة الإشراق، ص 27 .
- 144- نفس المصدر، ص 27 – 28 .
- 145- نفس المصدر، ص 37 .
- 146- الشيرازي : شرح حكمة الإشراق، ص 111 - 112 .
- 147- السهروردي : المصدر السابق، ص 37 .
- 148- الشيرازي : المصدر السابق، ص 112 – 113 .
- 149- السهروردي : حكمة الإشراق، ص 37 .
- 150- نفس المصدر، ص 39 .
- 151- نفس المصدر، ص 39 .
- 152- نفس المصدر، ص 40 .
- 153- الشيرازي : المصدر السابق، ص 118 .
- 154- ناصر محمد يحي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين
السهروردي وابن تيمية، ص 208 .
- 156- السهروردي : المصدر السابق، ص 41 – 42 .
- 157- نفس المصدر، ص 42 – 43 .
- 158- الشيرازي : المصدر السابق، ص 128 ؛ وانظر أيضاً ناصر
محمد يحي ضميريه : نفس المرجع، ص 208 .

الفصل الرابع

نقد المنطق الأرسطي ومحاولة إصلاحه عند السُّهُرُورْدِيّ والمحدثين

ويشتمل هذا الفصل علي العناصر التالية:

✱ أولاً : نقد السُّهُرُورْدِيّ والمناطقة المحدثين للمنطق الأرسطي

1- فرنسيس بيكون F.Bacon (1561 – 1626)

2- ديكارت : R. Descarts (1596 – 1650) :

3- برتراندرسل (B.russell)

4- رودلف كارناب R.Carnap

5- ألفرد تارسكي : A.Tarski

✱ ثانياً : الإصلاحات المنهجية التي أضافها السُّهُرُورْدِيّ والمناطقة

المحدثين للمنطق الأرسطي :

1- المنهج الاستقرائي :

2- المنهج الاستنباطي

تمهيد:

كشفت لنا المنطق الإشرافي عند السُّهْرُوْرْدِيّ علي أنه يمثل محاولة من أعمق المحاولات في تاريخ المنطق العربي، إذ لا نجد لها مثيلاً لدي منطقة الغرب، فقد وضع السُّهْرُوْرْدِيّ كما رأينا مبحثاً في التعريف، ثم وضع مبحثاً في القضايا، حاول أن يرد فيه جميع القضايا إلي القضية التي أسماها بالقضية البتانة. ولم يعترف بفائدة ما للقضية الجزئية إلا في بعض نواحي العكس والتناقض وبعض ضروب الأقيسة، فغير بهذا كثيراً من أصول المنطق الأرسطي. والسُّهْرُوْرْدِيّ يشبه إلي حد كبير الكثير من منطقة العصر الحديث الذين حاولوا نقد المنطق ثم محاولة إصلاحه؛ بحيث يتواءم مع التوجه الفلسفي الذي يسعى إليه كل عالم من علماء المنطقة، وهنا نحاول أن نكشف ذلك بالتفصيل خلال هذا الفصل، وذلك علي النحو التالي:-

أولاً: نقد السُّهْرُوْرْدِيّ والمنطقة المحدثين للمنطق الأرسطي

بينما في الفصول السابقة كيف نقد السُّهْرُوْرْدِيّ المنطق الأرسطي، ثم كيف حاول إصلاح هذا المنطق من خلال مذهبه العام القائم علي الإشراف، الأمر الذي حدا بنا لأن نطلق علي مجموع هذه الإصلاحات " المنطق الإشرافي ". والموضوعية العلمية تجعلنا يشير إشارة عابرة عن هذا نظراً لموقف المحدثين تجاه المنطق الأرسطي، حيث أن موقف المحدثين من المنطق الأرسطي لم يعد بالجديد بعد أن تبين لنا أن السُّهْرُوْرْدِيّ قد نقد المنطق الأرسطي نقداً علمياً منظماً. وقد كانت له بجانب هذه الانتقادات وجهات نظر خاصة قد خلعتها علي المنطق الأرسطي سواء بالإضافة أو بالتجديد.

ومن ثم نريد أن نغطي الجانب الحديث من المنطق لبيان وجهات النظر المؤيدة والناقده للمنطق الأرسطى مع توضيح النظر الجديدة، حيث نعقد مقارنة بين السُّهُرُورِزْدِيّ والمحدثين في نقد المنطق، وذلك على التالي:-

في عصر النهضة الأوروبية تعرض المنطق الأرسطى لهجوم شديد قام به أول الأمر المفرمون بالدراسات الإنسانية حيث هاجم (بطرس راموس 1515 B.ramus - 1572) المنطق الأرسطى هجوماً عنيفاً مؤكداً أنه عقيم بالنسبة للعلم وبالنسبة للحياة، والمنطق الأرسطى لا يفيد من وجهة نظره - مهارة فن الكلام ولا قدرة على إكتساب العلم أو الشعر، ولا يوصل إلى الحكمة ⁽¹⁾.

ومن ثم حاول راموس أن يقيم بدلاً منه جدلاً ومنهجاً فلسفياً، ولكنه فشل في إقامة هذا المنهج ⁽²⁾؛ إلا أنه نجح في إيجاد منطق إنساني يتناسب مع النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر ⁽³⁾.

ونقد راموس للمنطق الأرسطى أدى إلى ظهور الكثير من المعارضين للمنطق الأرسطى، ففي القرن السابع عشر والثامن عشر تعرض الأرسطى لإهمال ملحوظ، وذلك بسبب قيام الفيزياء الحديثة على يد جاليليو Galileo - (1642)، ونيوتن Newton (1643 - 1827) والتحقق من أن الاكتشاف يحتاج إلى مناهج أخرى غير القياس الأرسطى وإلى تقدم الرياضيات، وأخذ العلماء يحاولون لإقامة مناهج جديدة للعلم والاكتشاف فيه تعتمد على معايير غير أرسطية ⁽⁴⁾.

ومن أشهر من نقد المنطق الأرسطى في العصر الحديث على سبيل المثال لا الحصر :

1- فرنسيس بيكون F.Bacon (1561-1626)

وجد بيكون أن حملة التطهير التي ينبغي القيام بها من أجل إرساء التفكير الفلسفي والعمل على أسس سليمة، لا تتم إلا عن طريق نقد المنطق القديم وكشف عيوبه، حيث أنه الأداة التي إستعان بها الفلاسفة القدماء في الوصول إلى نظرياتهم الباطلة، وقد عبر عن معارضة للمنطق القديم الممثل في منطق أرسطو، والذي استمر فترة طويلة يعرف الأداة (الارجانون)، وذلك عندما أطلق على الكتاب الذي تضمن منطقة الجديد (الأرجانون الجديد) ونشرة باللغة اللاتينية⁽⁵⁾.

والحكمة التي يمكن استخلاصها من هذه الكتاب هي :

1- أن المقصود بالمنطق هو أن يضع لنا المنهج السليم لاكتشاف قوانين العالم الطبيعي، لكي تيسر لنا أن نفهم ذلك العالم ونسيطر على قواه ونخضعه لأرداتنا. ومن ثم يمكننا أن نفيد من القوانين العلمية في ما يفيد الفرد والجماعة، ولكن القياس الأرسطي لا يهتم بعالمنا الطبيعي، إذ هو استدلال صوري لا يهتم سوى حتمية الانتقال من مقدمات إلى نتائج تلزم عنها سواء أكانت تلك المقدمات صادقة من حيث الواقع أم كاذبة لا قيمة للقياس إذن في تحقيق هدفه الأكبر.

2- يبدأ القياس الأرسطي من أفكار جزئية محسوسة ويجعلها أفكاراً عامة ويفترض أنها مقدمات صادقة لازمة، لكن ما تلك المقدمات إلا محتوية على أفكار شائعة قد تكون غالباً كاذبة وإذن فضررها من نفعها.

3- إذا افترضنا أن المقدمات في القياس الأرسطي صادقة على الواقع، وإذا افترضنا أن إنتقالنا إلى النتيجة سليم صحيح، كانت النتيجة

عقيمة، أى لا تحوى جديد عما أُثبتت من قبل في المقدمات، ولكن ينبغي من المنطق أن يدفعنا إلى نتائج جديدة ومعارف جديدة، إذن فالقياس الأرسطى مضيعة للوقت⁽⁶⁾.

2- ديكارت: R. Descarts (1596-1650):

أما ديكارت فقد هاجم المنطق الأرسطى، فهو يرى :

1- أن القياس الأرسطى أو الاستدلال القياسى لا يؤدي إلى معارف جديدة والأفضل استخدام الاستدلال الرياضى .

2- أن الوحدة الأولى لا تكون قاصرة على القضية الحملية وحدها ذات الموضوع والمحمول، وإنما على كل قضية لا تحتوى على شئ أكثر مما يكون في عناصرها البسيطة⁽⁷⁾.

3- وإذا كان ديكارت يهاجم المنطق الأرسطى فهو يسعى إلى إيجاد منهج جديد يستبعد فيه القياس الأرسطى ويستخدم الاستدلال الذى يعتمد عليه المنهج الرياضى، والذى يبدأ من الأفكار الواضحة المتميزة مدركاً ما بينها من علاقات فيتقدم ن أبسط الحقائق ويتدرج إلى أعقدها ويساعده على ذلك الاستتباط الذى يوضح كيف تتحد الطبائع البسيطة، وعلى أى نحو تتألف بعد أن يتضح ما بينها من علاقات ضرورية وهذا هو التقدم في المعرفة⁽⁸⁾.

3- برتراند رسل (B.russell)

نقد راسل المنطق الأرسطى حيث ذهب إلى أن من أراد في عصرنا الحاضر أن يدرس المنطق فوقته ضائع سدى لو قرأ لأرسطو أو لأحد من تلاميذه، نعم إن تأليف أرسطو المنطقية دليل على مقدرة ممتازة، وتكاد تكون ذات نفع للإنسانية لو ظهرت في الوقت الذى تزل عقول اليونان

نشيطة منتجة ، ولكنها - قد ظهرت في ختام فترة الإبداع للفكر اليونانى ، ومن ثم تمسك بها الناس على أنها المرجع الموثوق بصحته ، حتى إذا ما حان الوقت الى عادت فيه للمنطق قوة الأصالة والابتكار كان أرسطو قد أنفق على عرش السيادة ألفى عام . مما جعل إنزاله عن العرض الخاص به ذلك أمراً عسيراً⁽⁹⁾ .

4- رودلف كارناب R.Carnap

ذهب كارناب إلى أن المنطق الأرسطى عاجزاً عجزاً تاماً ، عن أن يستوفى الدور الجديد الذى ينبغى أن يلعبه في الفكر من ثراء في المضمون ، ودقة صورية ، وفائدة تنتج عن طريق إستخدامه ، لأنه ظل معتمداً على المنطق الأرسطى الذى لم يحرز - حتى في أقصى حالات تطوره إلا تقدماً طفيفاً في ذاته⁽¹⁰⁾ .

5- ألفرد تارسكى : A.Tarski

يقول تارسكى ، إننى اعتقد أن المساحة المحدودة التى خصصناها في هذا الكتاب (يقصد كتابه المنطق ومنهج البحث في العلوم الاستدلالية) تتفق والدور الصغير البسيط الذى يلعبه في العلم الحديث ، وإننى أعتقد كذلك أن أغلب المناطق المعاصرين يشاركوننى هذا الرأي⁽¹¹⁾ .

مما سبق يتضح لنا أن المنطق الأرسطى لقي هجوماً شديداً من المنطق الحديث ، يثبت أن هذا المنطق عقيم ، وتحصيل حاصل ، وينطوى على مصادرة المطلوب ، وغير مفيد ، وقد أقيمت كثيراً من الأبحاث والدراسات تثبت النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية ، ومن هذه النتائج ما يلي⁽¹²⁾ .

- 1- خلط المنطق بأبحاث ميتافيزيقية وانطولوجية ولفوية وسيكولوجية أو عدم صورية المنطق .
- 2- إعتبار القياس الصورة الوحيدة للبرهان .
- 3- إاعتبار القضايا الشخصية كلية .
- 4- عدم دقة تعريف القياس في بداية الأمر .
- 5- تبرير الاستقرار الأمل إلى القياس .
- 6- عدم تسمية حدود القياس الثلاث على أساس واحد .
- 7- تضمن الكليات للجزئيات المتداخلة معها .
- 8- عدم إقامة نسق للمنطق .
- 9- عدم الاعتماد على قضايا جمالية أو عدم إقامة منطق للقضايا الشرطية والمنفصلة .
- 10- قلة العلاقات التي يقوم عليها المنطق الأرسطي، وعدم إقامة منطق للعلاقات .
- 11- عدم الرمز للثوابت .

ثانياً : الإصلاحات المنهجية التي أضافها السُّهُرُورُذِيُّ والمناطقة المحدثين للمنطق الأرسطي :

إذا كان السُّهُرُورُذِيُّ قد جَدَّ في إصلاح المنطق الأرسطي، فقد سبق بهذا المحدثين الذين جدوا في إصلاح النقص الذي أصاب المنطق، وإنتهت محاولاتهم إلى إقامة مناهج جديدة علمية من أهمها :

1- المنهج الاستقرائي :

وهو منهج نشأ نتيجة قصور القياس الأرسطى عن تحقيق الغاية من الاستدلال في كل صورة وأول من وضع قواعد النهج الاستقرائي هو "فرنسيس بيكون" ؛ حيث رسم الخطوط الأولى لمنطق استقرائي يختلف في جوهره عن المنطق الأرسطى . هذا المنطق يبدأ بالجزئيات غير المحدودة ويتقدم بالتدرج نحو استنباط القوانين المحددة ، فهو يستقرئ عدداً من الجزئيات ليصل إلى صور الأشياء ، التى هى قوانين ثابتة لجزئيات غير محددة (13) .

والمنطق الاستقرائي عند " فرنسيس بيكون " ، هو تخطيط لمباشرة عملية المعرفة إبتداء من الشروع بالتجارب الحسية ، حتى نهاية الاستدلالات العقلية ، إنه يبدأ بجمع تاريخ طبيعى ، ويتقدم شيئاً فشيئاً عن طريق الملاحظات الدقيقة للأشياء لصياغة القوانين العامة . إنه لا يعير أى إلتفات للأفكار العامة المسبقة للذهن ولا يذعن للمعلومات التى تأتى مباشرة عن الحواس ، إنه ينتقل من الحقول المختلفة للعلم ، دون أن يبدى أى اعتبار لشئ اسمه " مسلمات " ، تلك التى إرتكزت عليها العلوم التقليدية ، أن قوانينه مشتقة من التجربة والاختبار ، ترتكز على الحواس وتضبط عن طريق العقل بالاحتكام إلى الطبيعة ، ثم نقض واستبعاد ما لا ينسجم معها ، ولا يركن إلى جمع الأمثلة الإيجابية فقط ، بل يوجه الاهتمام إلى الأمثلة السلبية كذلك ، وليس هناك مقياس لجدارة نتائج هذا العلم إلا مدى نفعها وإيجابيتها في الأعمال (14) .

وقد سار على نهج بيكون كثير من العلماء والفلاسفة من أمثال جون استيورات مل ، وجون لوك ، وديفيد هيوم ، وبمحاولات هؤلاء نشأ المنطق الاستقرائي معارضاً للمنطق الأرسطى (15) . وعلى هذا النحو

أضيفت أجزاء جديدة إلى المنطق الأرسطى، ومُيز بين الاثنين على أساس أن المنطق الأرسطى صورى أو شكلى من حيث أنه يشتغل بالمضمون أو المادة، وإنما يعنى بصورة الفكر فحسب، بينما المنطق الاستقرائى يعنى خصوصاً الفكر أو مادته .

ولقد كان لدخول الجانب الاستقرائى فى المنطق أثره فى أن يحاول كثير من العلماء والفلاسفة أن يدخلوا على المنطق إعتبارات أو مسائل سيكولوجية ولغوية وميتافيزيقية وبيولوجية واجتماعية ... وهلم جرا⁽¹⁶⁾ .

2- المنهج الاستنباطى

إذا كان بعض العلماء والفلاسفة قد أدخل الجانب الاستقرائى فى المنطق، فإن هناك دائرة من العلماء والفلاسفة رأوا أن المنطق الأرسطى قاصر من حيث شكلية، بل وأن فيه بعض المادية التى تحول بينه وبين الانطباق على جميع صور الفكر وهذا الاتجاه هو ما يسمى بالاتجاه الرياضى . ويتضح ذلك من مهاجمة المنطق - ومن وجهة رياضية - عن ديكارت منطق أرسطو وهو بصدد تصوره للعلم الحديث، ورأى أن العلم ينبغى أن يستند على فكرة الكم لا الكيف، وأبرز مثال وأوضحه للعلم الكمى هو الرياضيات، وقرر أنها هى المنطق الحقيقى للعقل، وأنه لم يعد ثمة مكان للمنطق الأرسطى التصورى القائم على الكيف، وكان ديكارت يحتقر هذا المنطق ويعتبره لا فائدة له⁽¹⁷⁾ .

غير أن ليبنتز Leibniz الفيلسوف الالماني كان أول من خطأ خطوة فعلية فى إقامة بدايات المنطق الرمضى الحديث⁽¹⁸⁾ .

وترجع أهمية ليبنتز في هذا الصدد إلى :

- 1- أنه فكر في اصطناع منهج عام يمكن إتباعه أثناء البحث في كل العلوم، وذلك باتخاذ المنهج الرياضى نموذجاً يحتذى به في جميع العلوم .
- 2- أنه فكر في استخدام لغة علمية يتخذها العلماء والمفكرون وسيلة للتفاهم بينهم، أسماها باللغة العالمية التى تستخدم الرموز بدلاً من ألفاظ اللغة العادية، أو باللغة الفلسفية ذات الخصائص العامة .
- 3- إنه رد كل المعارف أو الحقائق الضرورية إلى مبدأ واحد هو مبدأ الهوية وصياغة رمزية عرفت فيما بعد باسم (قانون ليبنتز) .
- 4- إنه توصل إلى قائمة مبدأ مشترك بين جميع الاستدلالات، وهو مبدأ " إستبدال المتكافئات " *Substitution of Équivalents*، وذلك الذى أوضحه جيفونز Jevons فيما بعد باسم " إستبدال المتشابهات " (19) .

وقد خلف ليبنتز ورائه تصورين للمنطق :

الأول : تصور هندسى، يرى أنه من الممكن أن يعالج المنطق بالطرق الهندسية، باستخدام الأشكال والحدس المكانى في التعبير عن العلاقات بين التصورات .

الثانى : تصور جبرى حاول أصحابه أن يعالجوا المنطق بالطرق الجبرية مستخدمين الرموز والاشارات والمعادلات الجبرية . وكان " ساكيرى " Saccheri وإويلر جيرجون Gergene من أصحاب الاتجاه الهندسى وكان " ميمون " Mimon من بين أصحاب الاتجاه الجبرى

وكان "لامبرت" Lambert، وبلوكيت Plaucquet من أصحاب الرياضى بعامة .

وكان هدف هؤلاء إصلاح المنطق بأن يقيموا منطقاً رياضياً مع أنهم لم يفلحوا في ذلك، ولم يصلوا إلى ضالتهم . إلا أن ذلك يؤكد باستمرار حياة باطنية لصلة قديمة بين الرياضة والمنطق تكشف النقاب عن نفسها من وقت إلى آخر في صورة تيارات رياضية ومنطقية . ومن أهم هذه التيارات : التيار الذى حاول أن يصلح المنطق لغرض أن يطبق في الرياضيات - وهذه حركة قام بها الرياضيون أنفسهم، وفي مقدمتهم "جورج بول" G.Boole (20) الذى حاول أن يجعل من المنطق جبراً، عرف بجبر المنطق، وقد إكتمل على يد جيفونز Jevons و "شريدور" Se Schroder و "وايتهد" Whthead (21) .

ومن أهم المميزات هذا الجبر أنه صوري مجرد يقبل تفسيرات كثيرة، وأنه إلى ممكن التناول بواسطة الآلات . وهذه الصلة بين المنطق والرياضة ومنهجها قويت بإقامة "فريجه" Frege لحساب منطقي، واستخلاص قضايا حسابية من مقدمات منطقية صرفه، وقد بين فريجه أن الأفكار الأساسية في الرياضيات ترد إلى قوانين الفكر الأساسية، وبالتالي يجب أن تلحق الرياضة بالمنطق على أن تصبح الرياضة أكثر منطقياً والمنطق أكثر رياضياً . مما يترتب عليه استحالة وضع خط فاصل بينهما، إذ الواقع على حد تعبير "راسل" أن الاثنين شئ واحد والخلاف بينهما كالخلاف بين الصبي والرجل، فالمنطق شباب الرياضيات، والرياضيات تمثل طور الرجولة للمنطق (22) .

ولقد تطور هذا الاتجاه الذى بدأه فريجه على يد كل من بيانو Peano في كتابه (الصيغ الرياضية Formulaire de Mathematiques)

الذى حل فيه الرياضيات بفرض ردها إلى المنطق، وبرتراند راسل في كتابه المبادئ الرياضية Principia Mathematica الذى ظهر في ثلاثة أجزاء من 1910 م إلى 1913 م، وفي هذا الكتاب بلغت كل الأبحاث في السبيل لإقامة المنطق الرياضى منذ "ليبنتز" حتى ذلك التاريخ أوجها وتمام نضجها، وهو أكمل وأنضج وأدق أثر صدر عن حركة المنطق الرياضى حتى اليوم، وقد أشاد البعض بأن مثله بالنسبة إلى هذه الحركة مثل "نقد العقل الخالص" لكانط بالنسبة للفلسفة عموماً⁽²³⁾.

والواقع أن تطور المنطق الرمزى لا يرجع فقط على جهود وأبحاث المناطق الذين سبقت الإشارة إليهم، إذا لا يمكن إغفال جهود كثير من المناطق مثل لويس Lewis وهلبرت Hilbert ولوكاشفيتش Luksiewicz وغيرهم، الأمر الذى أدى إلى تطور المنطق الرمزى على الصورة البالغة⁽²⁴⁾.

وبعد هذا العرض لمعرفة تطور المنطق الرمزى الحديث، يتضح لنا أن هذا المنطق ما هو إلا مجرد تعديل وإصلاح للمنطق الأرسطى؛ حيث كتب جون ديوى Jhon Dewey فصلاً كاملاً بعنوان "الإصلاح المطلوب في المنطق"، وذلك في كتابه "المنطق: نظرية البحث"، حيث أشار إلى أن الإصلاح المطلوب في المنطق هو وضع منطق يتمشى مع الإجراءات الحديثة⁽²⁵⁾، أو على حد تعبير بعض الباحثين وضع منطق لا أرسطى على غرار الهندسية اللاإقليدية اللانويوتينية ليواجه التفكير العلمى فى تطوره الأخير⁽²⁶⁾.

ولما كانت الرياضيات لغة العلم، فيجب وضع منطق يتفق مع الرياضيات، وهو المنطق الرياضى، هذا المنطق الذى إستطاع العلماء والفلاسفة إنشاؤه على هذه الصورة التى تبدو لنا اليوم ليس منطقاً

جديداً مبتعداً عن المنطق الأرسطى القديم، إنما هو مجرد تجديد وإصلاح له، حيث يرى بعض الباحثين أن أرسطو قد قطع شوطاً محدوداً في إقامة منطق رمزي، يستخدم نوعاً واحداً من الرموز، وهي رموز المتغيرات للحدود، ولم يستخدم متغيرات ترمز إلى القضايا، إلا من النادر، كما يدرس أرسطو الثوابت والأسوار دراسة جادة، وبالتالي لم يضع لها رموزاً، كما لم يهتم بدراسة القضية الشخصية والقضية الوجودية الاهتمام المرتقب، ولم تكن له مساهمة فعالة في إقامة نظرية العلاقات لاستبدال القضية الحملية به. لكن يمكن القول أن منطق أرسطو ليس إلا جزءاً ضئيلاً من نظرية الأصناف، وكانت نظريته في القياس أكثر اهتماماً بدراسة قواعد الربط الصحيح بين ثلاثة (حدود) أو إضافة منها بدراسة قواعد الاستتباط بين قضايا نظرية القياس جزء صغير من نظرية الأصناف، بمعنى أن الثانية تحوى الأولى وتزيد عليها. بالرغم من كل هذا فإن لأرسطو الفضل الأول في فتح باب الصورية والرمزية في المنطق⁽²⁷⁾.

وهنا يتضح قول لوكاشفيتش القائل: "لخطئ من يظن أن نظرية القياس الأرسطية قد إنتفت بظهور المنطق الرياضى الحديث، والذين يفرقون بين المنطق الأرسطى وبين المنطق الرياضى، إنما يسيئون فهم العلاقة بينهما، فالمنطق الرياضى ليس جنساً آخر من المنطق يباين المنطق الأرسطى، وإنما هو منطق صورى في ثوب جديد⁽²⁸⁾."

ليس ثمة فاصل إذن بين المنطق الأرسطى والمنطق الرمزي، وإنما يمثل كلهما حركة أو نزعة نحو التجديد الفكرى الخالص، نحو بيان الصورة الفكرية عارية من كل مادة وخالية من كل موضوع ذى قوام خارج الذهن، وإذا كانت هذه هي الغاية من المنطق. فلا مناص إذن من

أن يرتقى فى أحضان العلم الذى يمثل هذا الاتجاه نحو التجريد المطلق إلى أعلى درجة، ألا وهو العلم الرياضى، فعلى المنطق إذن أن يستعير من الرياضيات مناهجها وأساليب العمل فيها، وأن يطبقها على موضوعه الخاص، إن كان له حقاً موضوع خاص، حتى يستطيع أن يحقق الغاية التى يأمل بلوغها، فكان المنطق إذن تابعاً للرياضيات من حيث طبيعة عملياتها ومناهجها من الناحية الفكرية، وهكذا شعر المنطق بأنه فى مرتبة أعلى من الرياضيات أو على الأقل، بأن الرياضة والمنطق يسيران ويرتبطان فيما بينهما وبين بعض أشد الارتباط، فكان ثمة حركة متبادلة بين المنطق وبين الرياضة : فالمنطق من جانبه يحاول أن " يمتطى الرياضيات " والرياضة من جانبها تحاول أن تروض المنطق⁽²⁹⁾.

ولكن كل هذا يجب ألا ينسينا أيضاً ما هنالك من فارق كبير بين المنطق الأرسطى وبين المنطق الرمزى .
ويمكن توضيح ذلك فى المقارنة التالية :

1- المنطق الرمزى الصورى صورية كاملة أو هو على الأقل أكثر تجديداً وصورية من المنطق القديم الذى يجمع بين الصورية والمادية، وإن يغلب عليه الطابع الصورى . وتتبدى هذه الصورية الكاملة فى المنطق الرمزى فى أنه لا يبحث فى العلاقات الواقعية بين الأشياء، إنما يبحث فى العلاقات التى يمكن أن تقوم بين القضايا، ولذا يجب فهو يحتوى على تقسيمات ذات مستوى لم تكن تبلغه بإتباع المنطق الأرسطى، بمعنى أنه لا يهتم بالمطابقة بين القضايا وبين الواقع الخارجى . بل يميل أصحابه إلى أن تكون قضاياها والعلاقات بينها مما يختلف عن الواقع الخارجى .

2- إن وسيلة التعبير في المنطق الأرسطي - وهي ألفاظ اللغة - أقل دقة وأدعى إلى الوقوع في الخطأ، منها في المنطق الرمزي الحديث الذي يستخدم بدلاً من الألفاظ الرموز المختلفة .

3- إن منهج الاستدلال في المنطق الأرسطي أقل دقة منه في المنطق الرمزي الحديث، لأنه كان مقصوراً على نوع واحد من الاستدلال هو الاستدلال القياسي.

4- إن المنطق الأرسطي كاد أن يقتصر في تناوله للعلاقات على علاقة التضمن وحدها، الأمر إلى جعل قضاياها قضايا حملية تتكون كل منها من موضوع ومحمول مرتبطين بعلاقة التضمن أو الاشتمال . أما المنطق الرمزي فقد كشف عن مجموعة كبيرة من العلاقات وحللها ووضع لها رموزاً محددة وحساباً تحليلياً دقيقاً.

5- المنطق الأرسطي لم يكن يفرق بين القضية وبين دالة القضية . أما المنطق الرمزي الحديث فيفرق بينهما، ويجعل أغلب إهتمامه منصرفاً إلى دالات القضايا طالما أنه يستخدم رموزاً ومتغيرات .

6- المنطق الرمزي الحديث أكثر خصوبة في نتائج الاستدلال، وذلك لاستخدامه كم المحمول وحسابه، مما يوسع من قاعدة الاستدلال وكذا تحليل العلاقات، ما يوسع مجال الاستدلال ونطاقه (30)، وفي هذا تقول "سوزان إستبنج" Stebbing إن أنصار المنطق الرياضي يأخذون على المنطق الأرسطي عدة أشياء فهم يأخذون عليه :

أولاً : أنه مقصور على نوع واحد من أنواع الاستدلال وهو القياس.

ثانياً : أنه أخفق في وضع رموز موافقة للعلاقات المنطقية .

ثالثاً : أنه أخطأ في تحليل هذه العلاقات ⁽³¹⁾ .

ومن ثم يتضح أن المنطق الرمزي إكتشف أنواعاً من الاستدلال غير القياس لها أهمية كبرى في التفكير، ففتحت أمامه ميداناً واسعاً للبحث . كما استطاع أن يكتشف ويحلل مجموعة كبرى من القضايا والإضافات، يمكن أن يعبر عنها بواسطة الرموز، فإلى جانب إضافة التضمن التي قال بها وحدها المنطق الأرسطي، قال المنطق الرمزي بإضافات أخرى يعبر عنها في اللغة بالأسماء الموصولة وحروف الجر وحروف العطف ⁽³²⁾ .

7- المنطق الأرسطي منطق تداخل بين أصناف، فمبادؤه الثلاثة المشهورة : مبدأ الذاتية، والتناقض، والثالث المرفوع لا تفيد إلى في تصنيف الحدود مأخوذاً كل منها على حدة، أي بحسبانها منفصلة يندرج الواحد منها تحت الآخر ويوضع الواحد منها بالتبادل مكان الآخر، أما المنطق الرمزي فعليه أن يكمل هذا المنطق بمنطق قضايا فينتظر في القضايا من حيث أنها في الواقع الوحدات الأولى الأصلية كما ينظر المنطق الأرسطي في الحدود، أي ينظر في كيفية التداخل بينها، وتقسيمها وتضمن الواحد منها الآخر كي يمكن الاستدلال .

8- إذا كان المنطق الأرسطي قد سمح بتضمن الكليات للجزئيات المتحدة معها في الكيف، إلا أن المنطق الرمزي الحديث، يرفض الانتقال من مقدمة أو مقدمات كلية إلى نتيجة جزئية، وذلك لأن الكلية مجرد فرض، لا يتضمن ذلك الوجود الذي تشير إليه القضية الجزئية، كما أن القضايا الكلية لكونها فروضا تكون صادقة دائماً سواء وجد موضوعها أو لم يوجد، في حين أن القضايا الجزئية قد تصدق وقد تكذب . وبذلك لا يتضمن صدق

الكليات صدق الجزئيات المتداخلة معها . كما أن إفتراض الدلالة الوجودية يضيف مقدمة أخرى مضمرة إذا صرح بها تحول الاستدلال المباشر إلى غير المباشر، وصار للقياس أكثر من مقدمتين أو صار يتكون من أكثر من ثلاث قضايا⁽³³⁾ .

9- إذا كان المنطق الأرسطى يخلو من إقامة منطق للعلاقات فإن المنطق الرمزي الحديث حاول إقامة منطق للعلاقات، وتمثل هذا لدى لامبرت Lamabert (1728 – 1777) ودي مورجان De Morgen (1806 – 1887) وساندرز تشالرز بيرس S.peirce⁽³⁴⁾ .

10- إذا كان المنطق الأرسطى قد رمز للمتغيرات فإنه لم يرمز للثوابت، أما المنطق الحديث فقد إهتم بذلك .

11- إذا كان المنطق الأرسطى لم يحقق الشروط التي تجعل القياس نسقاً فرضياً استبطائياً، يبدأ من تعريفات وبديهيات أو مسلمات، يبرهن بها على قضاياها، وذلك على الرغم مما قام به من عمليات للرد للأضرب الناقصة إلى الأضرب الكاملة⁽³⁵⁾ .

تلك هي أوجه الاختلاف بين المنطق الأرسطى والمنطق الرمزي الحديث، ولكن هذه الاختلافات كانت نوع من إصلاح للمنطق الأرسطى القديم . وقد حاول كثير من المحدثين أن يطبق هذه الفكرة، فنجد مثلاً سوزان أستيج، حيث قامت بعمل مؤلف أسمته " مقدمة حديثه في المنطق " . وفقت فيه بين المنطق الصوري الأرسطى والمنطق الرمزي الحديث . ورأت أن المنطق الرزي الحديث ما هو إلا تعديل أو إصلاح للمنطق الصوري القديم . كما ذهبت فيما يتعلق بنقطتي قيد البحث إلى أن المنطق علم قوانين الفكر الضرورية⁽³⁶⁾ .

هوامش الفصل الرابع

- 1- W.Kneale & M.Kneale : The development of logic. Oxford at the Clarendon press . England 1966, P297 .
- 2- Robert Adamson, L.L.D : A short history of logic, London, 1911, P168 – 16 .
- 3- روييريلانشى : المنطق وتاريخه منذ أرسطو حتى راسل، ترجمة د / خليل أحمد خليل، الجزائر، دار المطبوعات الجامعية، الطبعة الأولى، 1980 م، ص 235 .
- 4- د / محمد السرياقوصى : التعريف بالمنطق الرياضى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1978، ص 120 .
- 5- د / قيس هادى أحمد : نظرية العلم عند فرنسيس بيكن، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، 1989، ص 156 – 157 .
- 6- د / محمود فهمى زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، بدون تاريخ، ص 62 – 63 .
- 7- د / عثمان أمين : ديكارت، دار الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968 م، ص 12 .
- 8- نفس المرجع، ص 12 – 13 .
- 9- برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ترجمة د / زكى نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957، ص 322 .

- 10- R.Carnap: The old and The New logic, In logical positivism ed By Ayar, Ayar, A.J. U.S.A 1963, P137 .
- 11- A, Tarski : Introduction to logic and the Methodology of Deduction sciences, Preface, New York, 1959, P3 – 6.
- 12- د / محمد السرياقوصى : النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، بحث منشور ضمن كتابه مقالات وبحوث في المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988 م، ص 36 .
- 13- د / قيس هادي أحمد : نظرية العلم عند بيكن، ص 240 .
- 14- المرجع السابق، ص 240 – 241 .
- 15- د / ماهر عبد القادر : فلسفة العلوم الطبيعية " المنطق الاستقرائي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1979، ص 90 – 100 .
- 16- د / محمد ثابت الفندى : أصول المنطق الرياضى وفلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، 1987، ص 32 .
- 17- د / على سامى النشار : المنطق الصورى، ص 32 .
- 18- د / عزمى اسلام : بدايات المنطق الحديث عند لينيتز، بحث منشور بحوليات كلية الآداب، جامعة عين شمس، ج 15، 1975م، ص 199 .
- 19- د / عزمى اسلام : أسس المنطق الرمزي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970 م، ص 22 .
- 20- د / محمد السرياقوصى : التعريف بالمنطق الصورى، ص 38 .

- 21- روبر بلانشى : المنطق وتاريخه، ص 376 – 377 .
- 22- برتراند رسل : مقدمة في الفلسفة الرياضية، ترجمة د / محمد مرسى أحمد، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة، 1980، ص 208.
- 23- د / عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى والرياضى، ص 262 .
- 24- د / ماهر عبد القادر : المنطق الرياضى (التطور المعاصر)، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980، ص 21 .
- 25- جون ديوى : المنطق : نظرية البحث، ترجمة د / زكى نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص 168 .
- 26- د / زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية، ص 26 .
- 27- د / محمود فهمى زيدان : المنطق الرمضى : نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 1979، ص 37 – 38 .
- 28- يان لوكاشفيتش : نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصورى الحديث، ترجمة، د / عبد الحميد صبره، منشأة المعارف، الاسكندرية 1961، المقدمة، ص 7 .
- 29- د / عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى والرياضى، ص 252 .
- 30- د / عزمى اسلام : أسس المنطق الرمضى، ص 20 – 21 .
- 31-The new Encyclopedia Britannic, rticle, 5 stebbing, 14, eme, ed, William Binton, publisher, 1943 – 1973, London, P331 .
- 32- د / عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى والرياضى، ص 252 – 253 .

33- د / محمد السرياقوسى : النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، ص 54 – 56 .

34- المرجع السابق، ص 70 – 71 .

35- د / محمد السرياقوسى : المنهج الرياضى بين المنطق والدسئ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982، ص ص 70 - 71

36- S.Stebbing : A modern introduction to logic, P2.

الفصل الخامس

النزعة الصوفية

في المنطق الأوروبي الحديث

وهذا الفصل يشتمل علي العناصر التالية:

✱ أولاً : تعريف المنطق وربطه بالمعرفة

1- برنارد بوزانكيت:

2- الوضعية المناطقة:

3- الواقعية الجديدة:

✱ ثانياً : أبعاد الحكمة البحثية والذوقية لدى مفكرى العصر

الحديث

1- باسكال Bascal (1623 – 1662)

2- أسبينوزا Spinoza (1632 – 1677)

3- ليبنتز Libintiz (1646 – 1716)

4- تيلش Tillich (1886 – 1965).

✱ ثالثاً : خصائص المنطق الحديث

✱ رابعاً : أقسام المنطق عند المحدثين :

1- بورانكيت Bosonquet

2- برادلى Bradly

3- جوبلو Goblot

تمهيد:

لقد بينا في الفصل الثاني من موضوع البحث : المنطق وعلاقته بنظرية المعرفة الصوفية عند السُّهْرَوْرْدِيَّ ، حيث أتضح أن المنطق عند السهروردي يعنى سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأضبط وأنظم وأقل إتعاباً في التحصيل ؛ كما يعنى أيضاً " الآله الواقية للفكر مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد " .

ويرجع السُّهْرَوْرْدِيَّ مصدر هذا التعريف إلى الذوق مصداقاً لقوله : " ولم يحصل لى أولاً بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر مثلاً ما كان يشككنى فيه مشكك " وهذا التعريف للمنطق عند السُّهْرَوْرْدِيَّ يتفق مع مذهبه العام الذى يؤمن به ويعتقده .

والموضوعية العلمية تجعلنا نحاول أن نثبت أن هذه المحاولة جديدة من نوعها فى المنطق العربى ، ويمكن تلمسها فى المنطق الأوروبى الحديث ، وذلك على النحو التالى:-

أولاً : تعريف المنطق وربطه بالمعرفة

ليست المشكلة المنطقية بحثاً نظرياً مجرداً ، وإنما هي إشكالية الواقع في ذاته ، من حيث هي إمكان إدراكه على ما هو عليه ، ووسائل هذا الإدراك . وذلك مرتبط بمعنى الوجود ذاته ، إذ إن تحديد هذا المعنى سيصوغ الآلية التي يمكن من خلالها التعامل معه ، فمسألة الوجود هي المحور الذي تدور حوله نظرية المعرفة ، من حيث طبيعة المعرفة البشرية وآلياتها ومداها ، فهي تتعلق بمسألة الحقيقة وقدرة العقل على الوصول إلى اليقين . فهل مجال العقل ينحصر في إطار الوجود الطبيعي أو يتجاوز ذلك إلى ما بعد الطبيعة ؟ أو ليس للعقل قدرة على الوصول إلى اليقين ويجب تعليق الحكم ؟ وإذا كان المنطق بالمعنى

العام يشير إلى العمليات العقلية الهادفة إلى معرفة الحقيقة أو الشروط التي تنتقل بها من حقيقة ثابتة لدينا إلى حقيقة أخرى، أو الانتقال من المعلوم إلى المجهول، أو رد ما هو مشكوك فيه إلى ما يعد يقيناً، فإن الخلاف سيتركز في تحديد نقطة البداية، أي ما الذي يعد يقيناً⁽¹⁾ ؟.

هنا نجد أن الأمر لم يعد يستند إلى رؤية منطقية نسقية موضوعية، وإنما إلى رؤية فكرية وفلسفية يتحدد من خلالها مفهوم العقل ودوره في المعرفة، وذلك ما تجلي واضحاً من خلال النظريات المنطقية التي طُرحت والتي تعكس بوضوح رؤي فلسفية وميتافيزيقية. فمن خلال نقدها لطبيعة أو قيمة نوع ما من المعرفة، فإنها لا تفعل ذلك إلا لتعارضها مع معرفة أخرى تعد معرفة يقينية بذاتها، فهي نقد لنوع محدد من المعرفة لا نقداً للمعرفة علي العموم. فالجانب المنطقي لدى أي مفكر، أو فيلسوف هو جزء من نسق فكري عام يتسم بالشمول والاتساق، ونظرية المنطق بارتباطها الوثيق مع نظرية المعرفة، تسعى لبيان قدرة العقل علي إدراك الواقع ومعرفته، ووسائل هذه المعرفة وحدودها، ليتم بعد ذلك صياغة هذه الوسائل علي هيئة نسق مترابط من الآراء المنطقية يطرح تصوراً عاماً عن المعرفة من حيث طبيعتها وأصلها وقيمتها ووسائلها وحدودها⁽²⁾. وهذا ما شكل محور هذا البحث من خلال تتبع النزعة الصوفية في المنطق عند السهروردي في ضوء المنطق الحديث، وأجد لزاماً علي أن أقدم نماذج من المناطقة المحدثين لتتبع تلك النزعة لديهم علي سبيل المثال لا الحصر علي النحو التالي :-

1- برنارد بوزانكت:

نجد دعاة المثالية الذاتية وعلى رأسهم " برنارد بوزانكيت

B.Bosanquet

يعدون المنطق : " علم صوري وأن العلوم كلها صورية (3) ؛ وهذا التعريف يحاول دعاة المثالية الذاتية دمجها داخل نظريتهم في المعرفة ، حيث يقول بوزانكيت : " أن طالب المنطق الذي لا يعرف المثالية الذاتية Subjective idealism لا يمكن أن يتبين مشكلة المنطق الحقيقية بغير إستيعاب المثالية الذاتية (4) .

فدعاة المثالية يرون أنه إذا كان المنطق علم صوري ؛ بمعنى أنه يعالج صورة المعرفة لا محتواها أو مادتها ، وصورة أى موضوع هى ما يبدو عليه هذا الموضوع ، وما يمكن للعقل أن أن يحتويه ، بينما يبقى الموضوع كحقيقة فيزيقية كما هو (5) .

2- الوضعية المنطقية:

كما نجد دعاة الوضعية المنطقية يعرفون بأنه " علم يبحث في صورة الفكر " (6) ؛ هذا. التعريف للمنطق حاول دعاة الوضعية المنطقية فهمه داخل نظريتهم في المعرفة التى تقول إن صور الفكر انطباعات تقع على الحواس فكل فكرة أو تصور يصدر عن الحواس ، وليست الأفكار التى تعتبرها أولية إلا أفكاراً مركبة من تلك الأفكار الحسية . وهذه المعرفة يمكن تحليلها من وجهة نظر " راسل " و"فيتجنشتين " بصفة خاصة إلى ذرات أولية والذرة الواردة عنها هى قضية أولية يكون موضوعها فرداً واحداً أو جماعة من أفراد (7) .

إن أبرز ما يطرحه دعاة الوضعية المنطقية ، هو تأكيد أن معرفتنا عن العالم تأتي عن طريق (التجربة) وحدها ، وأن الفلسفة تقوم بالتحليل المنطقي ، شأنها شأن بقية العلوم ، معتمدين في ذلك على المنطق الرياضي المعاصر آنذاك ، (نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين) ، فقد ظهر في تلك الفترة ما سمي (بالمنطق الرياضي أو

الرمزي، يقول برتراند راسل : " بإمكان إرجاع جميع المفاهيم الرياضية إلى علاقات تقوم بين الأعداد الطبيعية، وأن هذه العلاقات ذات طبيعة منطقية بحتة. ونتيجة لذلك افترض راسل أنه يمكن استتباط الرياضيات كلها من المنطق. أمام هذه التصورات، (فعالية المنهج التحليلي المنطقي)، راح رسل بعيداً ليقول أيضاً بإمكان حل المسائل الفلسفية، وأن المنطق هو لب الفلسفة. بينما أعلن تلميذه فيتجنشتين أن الفلسفة ليست نظرية، وإنما هي فعالية، وهذه الفعالية تكمن في نقد اللغة، أي التحليل المنطقي لها. فالفلسفة التقليدية برأيه تقود إلى الاستعمال غير الصحيح للغة، لذلك قال بضرورة وضع لغة كاملة تنص عباراتها إما على أحكام بخصوص الوقائع، (العلوم التجريبية)، أو على تحصيل حاصل كما في الرياضيات والمنطق⁽⁸⁾.

إن ما يجمع أصحاب التيار الوضعي، هو :

- 1- إيمانهم بأن مهمة الفلسفة هي تحليل لما يقوله العلماء، لا التفكير التأملي الذي ينتهي بالفيلسوف إلى نتائج يصف بها الكون ونتائجها.
- 2- ضرورة حذف الميتافيزيقيا من مجال الكلام المشروع، لأن تحليل عباراتها الرئيسية تحليلاً منطقياً يبين أن عبارات مثل (الضرورة - الجوهر - الضمير .. إلخ) لا معنى لها، وبالتالي لا يمكن وصفها بالصواب.
- 3- ضرورة الاتفاق على أن العلاقة بين السبب والمسبب هي علاقة ارتباط في التجربة، لا علاقة ضرورة عقلية.

4- ضرورة اعتبار القضايا الرياضية وقضايا المنطق الصوري، تحصيل حاصل لا تضيف إلى العلم الخارجي علماً جديداً. فالقضية الرياضية مثل: $4=2+2$ ، ما هي إلا تكرار لحقيقة واحدة، أو لرمزين مختلفين.

5- كل شيء لا يخضع للتجربة والتحليل غير مفكر به.

6- ضرورة تأكيد أن وظيفة الفلسفة وعملها هو تحليل المعرفة، وبخاصة المتعلقة بالعلم، وأن المنهج المتبع هو تحليل لغة العلم.

3- الواقعية الجديدة:

كما نجد أيضاً أنصار الواقعية الجديدة يعدون المنطق علم البرهان "، بمعنى أنه جزء من نظرية المعرفة بالمعنى الفلسفى، ومعنى ذلك أن المنطق ليس علماً مستقلاً، بل هو جزء من مباحث الفلسفة وهو نظرية المعرفة "؛ وهذه النظرية تقول بوجود عالم خارجى مستقل عن أى عقل يدركه وعن جميع أفكار أو أحوال ذلك العقل، وليست الأمور المدركة فى التجربة سوى رموز فى العقل، ولكنها رموز تدل على حقائق خارجية واقعية⁽⁹⁾.

وكما تختلف النظرية المنطقية باختلاف الأساس الذى يذهب إليه الفيلسوف فى نظريته فى المعرفة، فكذلك تختلف النظرية المنطقية باختلاف الأساس الذى يبنى عليه العلم فى العصر المعين، فكلما غير العلم عن أساسه تغيرت معه نظرية المنطق، وذلك لأن المنطق إن هو إلا تحليل لمفاهيم العلم وطرائقه، تحليلاً يبرز صورها : فقد كان العلم عند اليونان قائماً على فلسفة بعينها هى الوجود، وجاء المنطق الأرسطى صورة أمنية تبعاً لذلك، وكما تختلف النظرية المنطقية باختلاف

الأساس الذى يبنى عليه العلم فى عصر معين، كذلك تختلف باختلاف المذهب الفلسفى الذى يذهب إليه صاحب تلك النظرية، فقد يعيش فى العصر العلمى الواحد أكثر من فيلسوف ينتمون إلى أكثر من مذهب فلسفى واحد . من ثم تراهم يختلفون فى تحليل الأساس العلمى الذى يجعلونه هدفهم ومدار بحثهم، ففى عصرنا هذا مثاليون وواقعيون وبراجماتيون ومنطقيون ووضعيون، ولكل من هؤلاء وجهة للنظر تنعكس على النظرية المنطقية عندهم⁽¹⁰⁾ .

ومن ثم فقد أول كثير من المناطق المحدثين وضع تعريفات خاصة من هذا القبيل للمنطق القديم، وهى تثبت فيه اعتبارات ميتافيزيقية ونفسانية وبيولوجية ولغوية .

ولكن الأكثر دلالة هو محاولة بعض المناطق المحدثين ربط المنطق بالرياضة، ومحاولة تعريفه على هذا النحو .

ومن هذه التعريفات تعريف " جيوسيب بيانو " Peano للمنطق الرياضى بأنه المنطق " الذى يدرس خصائص الاجراءات والعلاقات الخاصة بالمنطق، وأن موضوعه هو صياغة أبسط نسق من المفاهيم المنطقية صياغة تجعل منه شيئاً ضرورياً وكافياً لتمثيل الحقائق الرياضية وبراهينها تمثيلاً رمزياً⁽¹¹⁾ .

ويعبر كل من هيلبرت Hilbert وأكريمان Ackerman عن المعنى نفسه بطريقة مختلفة إلى حد ما بقولهما : " أن المنطق الرياضى - ويسمى كذلك المنطق الرمزى - امتداداً للمناهج الصورية الخاصة بالرياضيات إلى مجال المنطق⁽¹²⁾ .

كما يعرف رسل Russell المنطق الرمزي الحديث بأنه " العلم الذى يبحث فى القواعد العامة التى تجرى الاستدلال عليها ⁽¹³⁾ .

وهنا يتضح أن هذه التعريفات للمنطق تتبع من وجهات نظر خاصة، والسهروردي قد قام بهذه المحاولة حين عرف المنطق تعريفاً خاصاً يتفق مع مذهب العام القائم على الإشراق، وهو بهذا يعتبر إلى حد ما سابقاً للمناطقة المحدثين، حيث يحظى المنطق الأوربي الحديث بمناطقة حاولوا وضع تعريفات خاصة للمنطق ومن هذه التعاريف على سبيل المثال :

أ - تعريف جيفونز Jevons الذى يرى أن المنطق هو علم قوانين الفكر Low of Thought ⁽¹⁴⁾ . هذا التعريف للمنطق ينطوى على بعد ميتافيزيقى لأنه يحاول أن يجعل من المنطق قوانين عامة تخضع لها كل الكائنات .

ب- أما كينز Keynes فيعرف المنطق بأنه العلم الذى يبحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح وموضوعة البحث في خواص الأحكام، لا بوصفها ظواهر نفسية، بل من حيث دلالتها على معارفنا ومعتقداتنا، ويعنى على الأخص بتحديد الشروط التى بها تبرز إنتقالنا من أحكام معلومة إلى أخرى لازمة عنها ⁽¹⁵⁾ .

هذا التعريف للمنطق ينطوى على بعد مثالى يختص أساسياً بما ينبغى أن ن فكر فيه، ولا يبحث فيما يكون عليه تفكيرنا إلا عن طريق مباشر، كوسيلة فحسب . ومن ثم ينبغى أن يوصف بأنه علم معيارى أو منظم، وهو يشترك مع علم الأخلاق، وعلم الجمال في هذه الناحية، فإذا كان المنطق يبحث في القواعد العامة للسلوك الصحيح، فالجمال يبحث في القواعد العامة للذوق الصحيح .

ثانياً : أبعاد الحكمة البحثية والذوقية لدى مفكرى العصر الحديث

إذا كان برتراندراسل قد أشار في كتابه المنطق والتصوف بأن أعظم الرجال في تاريخ الفكر الإنساني هم الذين قد جمعوا بين عناصر المعرفة العقلية وعناصر الإدراك الصوفي، فقد تلمس الباحث هذه المحاولة لدى السهروردي على أنه فيلسوف إسلامي قام بهذه المحاولة على الوجه الأكمل⁽¹⁶⁾.

ويرى الباحث بأن هناك من مفكرى العصر الحديث في أوروبا استطاعوا أن يجمعوا في فلسفتهم بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية، وإن كانوا عبروا عنها في صور مختلفة تتفق مع فلسفتهم الخاصة فتجد مثلاً :

1- باسكال Bascal (1623-1662)

جمع باسكال بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية، وذلك في بيان حديثه عن نوعين من العقل العلمى Scientific reason والعقل الشعورى Reason of the heart، الأول مصدره البرهان، والثانى مصدره القلب، ولقد عرف باسكال أهمية العقلين للمعرفة، فالمعرفة المنطقية المبنية على الإثبات والبرهان المنطقى هى المعرفة العلمية لها قيمتها عند باسكال، ولكن لا يعتقد أن معرفة الأشياء جميعاً تأتي عن طريق البرهان، لقد بحث باسكال عن أبعاد أخرى للمعرفة ووجدها في القلب، لأن العقل العلمى بطئ في عمله وأحياناً كثيرة تنقض الأدلة البرهانية والمنطقية، بينما العقل الشعورى معرفته مباشرة، كما أنه يشعر بوجود الله . لقد اكتشف باسكال العقل العلمى، وأراد أن يذهب إلى أبعد من إيضاحاته، والأمثلة الهامة في حياته في نظره لا تجاب بالفروضات العلمية⁽¹⁷⁾.

2- أسبينوزا Spinoza (1632-1677)

كما يمكن تلمس أبعاد للحكمة البحثية والحكمة الذوقية عند أسبينوزا، وذلك في محاولته التوفيق بين النزعة العقلية الخالصة، التي تتمثل في منهجه الهندسى وفى ميتافيزيقيا الجوهر الواحد، وتعريفه لهذا الجوهر وصفاته وأحواله، وبين النزعة الصوفية التي تتمثل في الأخلاق القائمة على محبة الإنسان لله حباً يصل إلى درجة القداسة والعبادة⁽¹⁸⁾.

وقد تمخض عن ذلك قوله بنظرية وحدة الوجود التي نادي بها من قبل "ابن عربي"، والذي يري أن الوجود واحد في ذاته وحقيقة أمره، أي متواصل ومتلاحم - وإن هو تكثر في أجزائه وأسمائه وما فيه من الصفات والمحمولات. وفضلاً عن ذلك، فإن الوجود، عند مستوى اللب أو الماهية، هو الحق إياه وليس سواه؛ ولكنه يصير الخلق عندما يُنظر إليه في "أعيانه" وممكناته المضمرة، أي في جزئياته وصوره الكثيرة التي لا تُحصى. وهذا يعني أن الشيخ قد استعار فكرة "الصورة" و"الهيولى" من أرسطو، فحذف الهيولى، وأحل محلها مقولة الحق الذي هو الاسم الآخر للماهوي أو الكلّي؛ بل قل إنه الشارط اللامشروط. فأصبح كل شئ يتركب من الصورة التي تخصه وحده، والتي يستتب الحق فيها استتباً شاملاً. يقول الشيخ في فصوص الحكم: فإن للحق في كل خلق ظهوراً. فهو الظاهر في كل مفهوم، وهو الباطن عن كل فهم، إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته⁽¹⁹⁾.

ويعلق أستاذنا الدكتور المرحوم إبراهيم مدكور على ذلك قائلاً: "ونسطيع أن نقرر أن ابن عربي واسبينوزا كانا مؤمنين إيماناً عميقاً، وإن اتهما بالإلحاد كانا مؤمنين إيماناً عميقاً يملأ قلوبهما،

فكانا يريان الله في كل شئ، ولا يكادان يريان شيئاً سواه - كانا يعتدان بأخوة الحب والإيمان، فلا يفرقان بين موسوي ومسيحي، ولا بين مسلم وغير مسلم .

ويستطرد قائلاً : " ولا نزاع في أن فكره وحدة الوجود في أساسها وليدة فرط إيمان، تدفع اليها عاطفه قويه وشعور فياض، وهي لهذا تلائم الصوفيه والروحانيين . ترد كل شئ إليه الله، ولا تدع لغيره مكاناً في العالم . ولكنها لا تسلم من نقد واعتراض، فهي تكاد تلغي الكون، ولا تفسر التغير، ولا تحل مشكله الواحد والمتعدد - وصعابها الدينيه لا تقل عن صعابها الفلسفيه، فهي تقول بآله مطلق مجرد لا نهائي، في غني عن البرهنه عليه وإثبات وجوده، ولكن أين الإنسان، وأين مسؤولياته وواجباته؟ إن في القول بوحده الوجود ما يقضي علي الأخلاق والتكاليف⁽²⁰⁾.

3- ليبنتز Libintiz (1646-1716)

كما يمكن تلمس أبعاد للحكمة البحثية والحكمة الذوقية عند ليبنتز، وذلك في محاولته الجمع بين الآليه الحسية الذرية عند ديموقريطس وأبيقور، والاتجاه الروحي عند أفلاطون، بل وربما الاتجاه العقلي عند ديكارت⁽²¹⁾. وقد تمخض عن ذلك قوله بنظرية الكمال الإلهي التي نادي بها من قبل " ابن عربي"، والذي يري أن الوحدة في الوجود بين الموجد و الموجد (الله والعالم)، فالوجود كله حقيقة واحدة وإدراك ذلك لا يكون بالعقل لقصوره ولا للحواس لعجزها وإنما بالذوق الصوفي - ولقد ذهب إلى أنه قد تكشف له من أسرار الوجود ما تقطع دونه الرقاب . و لآرائه الصادمة للفكر الإسلامي في ذلك الحين فقد أتهم الرجل في دينه ورماه الشيوخ بالكفر والزندقة⁽²²⁾.

ذهب ابن عربي إلى أن العالم الذى نعيش فيه هو أفضل عالم ممكن وإذا خيل لأحد أن بالعالم نقصاً أو إعوجاجاً فإنه لا يعرف سر الخلق والحكمة الإلهية، فهذا الاعوجاج هو من كمال الخلق، كما أن اعوجاج القوس هو عين استقامته فإذا أردت أن تقيمه على الاستقامة كسر، والعلماء وحدهم هم من يدركون الكمال فى خلق الله⁽²³⁾.

- "النقص فى العالم من كمال وجوده" وإن شئت قلت من كمال العالم، إذ لو نقص النقص من العالم لكان (هذا العالم) ناقصاً، والكمال المطلق لله وحده⁽²⁴⁾.

- العالم غاية فى الكمال لأنه من صنع الله الذى له الكمال وحده، و لا يصدر من الكمال شئ إلا كان على درجة محددة من الكمال تليق به إذ لا بد أن تبدو صفة الصانع فى صنعه⁽²⁵⁾.

- الكمال ذاتى فى الأشياء والنقص عرضى⁽²⁶⁾.

- العالم جميل وهو جدير بالحب رغم ما قد يوقعنا عليه الحس من بعض ضروب النقص⁽²⁷⁾.

- ذلك أن العارفين قد تكشف لهم أن هذا العالم بأسره غاية فى الجمال وليس فيه شئ من القبح، بل قد جمع له الحسن كله والجمال كله، فليس فى الإمكان أبدع ولا أجمل ولا أحسن من هذا العالم ذلك لأن هذا العالم مرآة ينعكس عليها المعانى الإلهية، والله جميل والجمال محبوب لذاته⁽²⁸⁾.

- لهذا ينبغى أن نرضى بالواقع فلا نحقر شيئاً فيه، فهذا التحقير لا يصدر عن امرئ يتقى الله⁽²⁹⁾.

ومن يقرأ للفيلسوف الألماني ليبنتز Leibniz يفاجأ بنظرية تكاد تكون صدى لنظرية الإمام الأكبر ابن عربي ؛ فيرى ليبنتز أنه قد كان في مقدور الله أن يخلق عددا لا نهاية له من العوالم ، فلماذا اختار الله هذا العالم بالذات ليخرجه إلى الوجود ؟ .. لا بد أنه - سبحانه - قد اختار - كما يقول ليبنتز - أكثرها تجانسا و أرقاها في درجة الكمال ، حيث تتحقق من جراء ذلك أكمل الغايات ز و يقول ليبنتز : " السبب في وجود أفضل عالم ممكن ينحصر في أن الحكمة الإلهية هي التي تكشف للعلم الإلهي أن رحمة الله هي التي تحدد اختياره لهذا العالم ، و أن قدرته هي التي تخلقه (كتاب المونادولوجي لليبننتز) فالحكم الإلهية هي السبب في خلق أفضل عالم ممكن ، وليس في الإمكان أن يوجد شئ أفضل مما اختاره الله برحمته و خلقه بقدرته وحدد غاياته بحكمته (30) .

4- تيلش Tilch (1886 - 1965).

كما يمكن تلمس أبعاد للحكمة البحثية والذوقية لدى الفيلسوف الوجودي تيلش ، حيث أن الحقيقة في نظره ثنائية ؛ حيث يرى أن الحقيقة ذات مستويين ، المستوى الأول وهو ما يمكن أن يسمى بالعقل الأنطولوجي Reason Ontological ، المستوى الثاني وهو ما يمكن أن يسمى بالعقل الآلي Technical Reason ، فالأول ذو عناصر ميتافيزيقية ، وهو يعد الممثل الأعلى للحقيقة لا العقل الآلي الذي يحمل خصائص التفكير . ويتميز العقل الأنطولوجي بتفهمه للوجود الحقيقي Actiul Existence ، كما أنه فعال في المجال العاطفي . بينما العقل الآلي لا يهتم بالوجود ، بل هو نمط من المعرفة التي يمكن الحصول عليها بطريق الملاحظة (31) .

ويرى تيلش أن الفلسفة الوضعية خير مثال لهذا التفكير الذى ساد عصرنا وضاعت بسببه كثير من العناصر الإنسانية . ورغم نقد تيلش للعقل الآلى وخصائصه المبنية على الملاحظة والمنطق والموضوعية إلا أنه كما يخبرنا يبقى لا غنى لنا عنه في سعيينا نحو الحقيقة المتكاملة الى لا تفهم إلا بوجود نوعى العقل معاً الآلى والأنطولوجى مع الاحتفاظ بالعقل الأنطولوجى بأنه " العقل الأسمى أو الأعلى " ⁽³²⁾ .

وهنا يتضح أن السهروردي سبق المفكرين والفلاسفة في العصر الحديث في الجمع بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية .

ثالثاً : خصائص المنطق الحديث

إذا كان من خصائص النظرية المنطقية عند السهروردي، أنها تقوم على النظر والذوق كما وضع آنفاً ، فإن من خصائص المنطق الحديث أنه يقسم إلى نوعين من المنطق :

1- منطق مادي وهو الاستقراء .

2- منطق صوري وهو الاستدلال .

وهذا التقسيم إعتاد المناطقة عليه منذ أرسطو، ولكن وضع أكثر في العصر الحديث، وإن كانت الناحية الصورية أغلب ظهوراً أو وضوحاً، وذلك عندما أراد المنطق الصوري الرمزي أن يتحرر من رقبة العلوم الأخرى، إرتد إلى الصورة الأرسطية لهذا السبب ملتمساً صوريته من تاريخه . وكان من الضروري على الدوام فهم معنى الصورية الأرسطية فهماً وثيقاً قبل الإقبال على دراسة المنطق الرمزي ⁽³³⁾ .

ويمكن عقد مقارنة بين خصائص المنطق المادي والمنطق الصوري وذلك على النحو التالي :

أولاً : المنطق المادى، هو المنطق المتعلق بالتجربة الخارجية وهو لذلك يتضمن إخراج واستحداث معرفة جديدة، فمن المستحيل بلوغ أى تقدم من وراء الاستدلال الصورى ؛ أى أن الاستقراء جسر يعبر من الوقائع إلى القوانين وهو عملية تستخدم في اكتشاف وتكوين القضايا العامة . أما الاستدلال فتحليل قائم على أساس تفريغ العبارات من أية إشارات إلى جزئيات من أجل تحويلها إلى قضايا رمزية، لا يهتم فيها إلا سلامة الانتقال من البداية إلى النتيجة . ولا يهتم هنا إلا التجريد التام للعلاقة بين التصورات والوقائع، ولهذا يؤدي تقسيم المنطق إلى صورى ومادى إلى ظهور شئ جديد نسميه بالتحليل والتركيب . والتحليل دائماً صورى، لأنه لا يأتى في النتائج إطلاقاً بأكثر مما في المقدمات، في حين لا بد أن يولد التركيب شيئاً جديداً في نهاية الاستقراء . والاستقراء تركيبى في حين أن الاستدلال تحليلى⁽³⁴⁾ .

ثانياً : المنطق المادى، يعتمد على استتباط عقلى، ولكنه يلمس برهانه في الظواهر الجزئية – أى الوقائع الحسية بينما المنطق الصورى يعتمد على الاستتباط في العلوم الرياضية وهو يبدأ من بديهيات – لا جزئيات محسوسة، ويلتمس البرهان عن طريق الاثبات المحض⁽³⁵⁾؛ بمعنى أنه يبدأ من مسلمات وهى إما بديهيات أو مصادرات، فأما البديهيات أو الأوليات، فهى قضايا بديهية واضحة بذاتها لا تقبل برهاناً، لأن من يعرف معانى حدودها يسلم بصحتها دون حاجة إلى دليل، وهى تدرك برؤية مباشرة أى بالحدس، ولا تجئ عن طريق خبرة حسية، ولا عن تفكير استتباطى عقلى، لأنها أولية فطرية لا تستتبط من أخرى سابقة عليها بالبديهيات المنطقية التى تقول أن الشئ لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في آن واحد . أما المصادرات فهى قضايا يفترض

لعالم صحتها منذ البداية مجرد افتراض، بشرط ألا يعود فيفترض صدق نقيضها، لأن النقيضين لا يصدقان معاً⁽³⁶⁾.

ثالثاً : المنطق المادى، يعتمد على قوانين طبيعیه احتمالية ترجيحية وليست يقينية كقوانين المنطق والرياضة البحتة، وذلك لأن القوانين الطبيعية تقال تفسيراً لمجموعة من الظواهر المتشابهة لم يخضع الكثير منها لما تجريه من ملاحظات وتجارب .

رابعاً : المنطق المادى، إذا كان يعتمد على الاستقراء الذى يرقى إلى المقدمات الكلية بمشاهدة الجزئيات فهو بهذا يضمن صحة هذه المقدمات ولا يفترض صدقها مجرد افتراض . في حين أن المنطق الصورى يعتمد على الاستنباط الذى يجعل المقدمات أفكاراً بسيطة تدرك بالحدس وتؤمن الذلل من معرفتها، ومنها يتوصل الباحث إلى نظرياته⁽³⁷⁾.

خامساً : المنطق المادى، يبحث في المناهج التى تقدم عليها العلوم المختلفة كل على حده، وعلى هيئة مجموعات عامة، ويضع القواعد وفقاً للعلوم الخاصة، فهو نسبى، خاص، مادى، ولكنه يقوم بهذا كله واضحاً نصب عينيه القواعد التى وضعها المنطق الصورى لأنها قواعد عامة يخضع لها كل تفكير عقلى . أما المنطق الصورى فيعنى البحث في المبادئ العامة للتفكير المجرد، وفى العقل وفى القواعد الضرورية التى يسير عليها الفكر في بحثه في جميع الموضوعات بلا تمييز ويضع القواعد ناظراً إلى الشكل، فحسب بصرف النظر عن مضمون المعرفة وموضوعاتها، فهى قواعد تتعلق بصورة الأحكام والاستدلالات، وترمى إلى إتفاق الفكر مع نفسه فحسب⁽³⁸⁾.

سادساً : إذا كان المنطق الصوري منطقاً شكلياً يعتمد على الرموز، فذلك لأن هذه الرموز تدعو إلى الدقة في التعبير، تقول سوزان استبنج إن استخدام اللغة العادية أحياناً ما يؤدي إلى الوقوع في الخطأ، أما إذا استخدمنا رموزاً معينة، فإننا نتحاشى الخلط أو اللبس الذي قد ينشأ عن استخدام الألفاظ⁽³⁹⁾.

وتستطرد استبنج فتقول : أن استخدام الرموز يعنى الاقتصاد في الجهد والفكر، فضلاً عن البساطة والدقة والاتساق والنسقية⁽⁴⁰⁾.

وهنا يتضح الفرق بين المنطق المادى والمنطق الصوري من حيث خصائص كل منهما، إلا أن هذه الخصائص مرتبطة بنظرية المعرفة، فدعاة المنطق يحاولون فهم المنطق داخل نظريتهم في المعرفة، هذه المعرفة، تعتمد على الأحساس وحده دون العقل، حيث رفضوا التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة والمبادئ العقلية البديهية، والقواعد الخلقية الأولية التي تجئ اكتساباً، وأنكروا هذا الحدس الذي يدرك الأوليات الرياضية والبديهيات المنطقية، وراموا بأن هناك حدوداً متعددة تختلف باختلاف أصحابها وردوا المعرفة في كل صورها إلى التجربة - مع خلاف بينهم في تعبيرها .

أما دعاة المنطق الصوري، فقد حاولوا فهم داخل نظريتهم في المعرفة، هذه المعرفة قائمة على أن في العقل أفكاراً ليست آتية من التجربة . وهذه المعرفة العقلية صادقة وتوجب صدقها ضرورة عقلية أن أحكامها وقضاياها صادقة على الدوام صدقاً ضرورياً محتوياً، إذ لا يمكن أن تصدق وتكذب أخرى، كقولك : إذا كانت " أ " أكبر من " ب "، " ب " أكبر من " ج " كانت " أ " أكبر من " ج "، وهذا الحكم

صادق دواماً، وتوجب صدقه ضرورة عقلية لا خبرة حسية، ومذل هذا يقال في قوانين المنطق وأوليات الرياضة⁽⁴¹⁾.

رابعاً : أقسام المنطق عند المحدثين :

لقد ذكر الباحث في الفصل الثاني من هذا البحث، أقسام المنطق عند السهروردي، حيث اتضح أن السهروردي يجارى عادة المناطق العرب في تقسيم المنطق، وبالتالي فهو يسير في اتجاه مضاد لبعض المناطق المحدثين الذين يرون أن اهتمام المنطق ينصب على التفكير، ولما كانت القضايا هي وحدات التفكير، فلا بد أن يكون مبحث القضايا هو أول ما يجب دراسته، بل أن بعض المناطق المحدثين نادى بحذف مبحث التصورات أو الحدود من مباحث المنطق، لأن البحث في القضايا يتضمن البحث في الفاظها المؤلف لها ومن هؤلاء على سبيل المثال:

1- بورانكي Bosonquet

الذي ذهب في كتابه Essentials of Logic إلى أن المنطق ينقسم إلى قسمين : قسم يبحث في نظرية الأحكام، وقسم يبحث في نظرية الاستدلال وفي هذا يقول : " أنه لا حقيقة للاسم أو التصور في لغة حية أو تفكير حي إلا عندما يشير إلى مكانه في قضية أو كم "⁽⁴²⁾؛ بمعنى أنه لا يفهم الصور ولا يتحقق تحقيقاً منطقياً، إلا إذا كان موضوعاً أو محمولاً في قضية، فهو حالة ناقصة من حالات العقل، ولا يمكن أن نقوم بذاتها، وإنما يكملها وجودها في قضية أو حكم .

2- برادلي Bradley

يذهب برادلي في كتابه Principle of Logic إلى مهاجمة المنطق الأرسطي والمنطق التجريبي، وبرادلي يبدأ الحكم في منطقته، حيث إن الحكم لا التصور هو الوحدة الحقيقية للفكر . الصخرة

المنطقية الأولى، وأن هذا الحكم وأنه متصل بالوعى الكامل، وأنها حين نحكم إنما نقتطف من هذا الوعى أو الشعور المتصل جزءاً منه، بينما هذا الجزء لا يمكن فصله على الحقيقة من هذا التيار المتصل⁽⁴³⁾.

3- جوبلو Goblot

أما جوبلو فقد أخذ إنكار مبحث التصور على يديه صورة أخرى، حيث عبر عن ذلك بتقسيمه المنطق إلى :

أ - نظرية الحكم، وفيها ندرس الأحكام التى إما أن تقوم مباشرة على التجريد، وهذه تسمى بأحكام التجربة وإما لا تقوم مباشرة مع التجربة، بل تصدر عن غيرها من الأحكام. وهذه تسمى بأحكام البرهان.

ب- نظرية الاستدلال : وفيها ندرس الانتقال من حكم أو أحكام إلى حكم آخر، ويسمى حكماً برهانياً يكون صادقاً إذا كانت المقدمات صادقة⁽⁴⁴⁾.

وإذا كان بعض المناطقة المحدثين قد رأوا أن التقسيم الأرسطى الثلاثى للمنطق لم يعد قائماً الآن، وإنما أصبح المنطق منقسماً إلى قسمين فقط هما : الأحكام أو القضايا

ولعل المشكلة تقسيم المنطق على هذا النحو أو ذاك لم تعد شاغل المفكرين والمناطقة المحدثين اللذين اهتموا بالمنطق الرياضى، فإذا ما تأملنا المذاهب المختلفة التى تعرضت لمثل هذا فى المنطق الرياضى، فإننا لن نجد عند أى منهم أى اتجاه لهذا التقسيم.

إن ما اهتم به المنطق الرياضى هو فكرة الاستتباط من المسلمات والتعريفات لكل قضايا المنطق أو محاولة إقامة نسق

استتباطى، برهن فيه على كل القضايا ابتداء من مجموعتين من
المسلمات والتعريفات .

إن المنطق الرياضى هذا استبعد تماما العمليات السيكلوجية
من مباحثه، فهو لم يبحث فيما إذا كان التصور يأتى إلى الذهن أولا
بمفرده أم لا، كما أنه لم يبحث في ارتباط تصوراتنا سواء أردنا أم لم
نرد بأحكامنا، بحيث تصح هذه الأحكام هى البقية المنطقية الأولية،
أنه منطق آلى رمزى صرف، واستتباطى صرف لا يتصل بالمعرفة
ولا بكيف نعرف، وما إذا كانت معارفنا متصلة أو منفصلة⁽⁴⁵⁾ .

هوامش الفصل الخامس

- 1- ناصر محمد يحيى ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهُرُورِيِّ وابن تيمية ، ص. 8
- 2- نفس المرجع، ص 8- 9.
- 3- Bosonquet, B : logic or Morhology of knowledge, Book 1, Ch. 1, Ed. 2 London 1911, P. 21 .
- 4- — : Essentials of Logic, London 1895, P87
- 5- على عبد المعطى : "بوزا نكييت " قمة المثالية في انجليز " الهيئة العامة للكتاب، الاسكندرية، 1972 م، ص 1 .
- 6- زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، الانجلو المصرية، 1980م، ص 20.
- 7- نفس المرجع، ص 21.
- 8- برتراندراسل : أصول الرياضيات، الجزء الأول، ترجمة محمد مرسى وأحمد فؤاد الاهواني، دار المعارف، القاهرة، 1958، ص 89.
- 9- يحيى هويدى : منطق البرهان، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1968، المقدمة ، ص 5 - 8 .
- 10- جون ديوى : المنطق نظرية البحث، ترجمة زكى نجيب محمود، مقدمة المترجم، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص 11، 12 .
- 11- carruccio, E : Mathmaticas and Logic, in History contenaryary thaught, Faber & Faber, London, 339 .

- 12- Hi Lbert & A ckerman, W. : principle of mathatical logic, New Yourk, 1950, P 1-2
- 13- برتراندرسل : أصول الرياضيات ، ج1 ، ص 41 – 42 .
- 14- Jevons : Lementary in logic, Macmillan London, 1918, P1 .
- 15- Keynes : Formal logic, Mocillam, London . 1906, P1 -2 .
- 16- أنظر الفصل الثانى .
- 17- د / نوال الصراف الصايغ : المرجع السابق في الفكر الفلسفى " نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقى والتفكير العلمى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، 1983 ، ص 18 .
- 18- د / نجاح موسى على أحمد : فكرة الإرادة عند اسبينوزا ، بحث ماجستير " غير منشور " ، جامعة أسيوط ، 1984 ، ص 1.
- 19- أنظر : محمود محمود غراب : شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ، القاهرة ، 1985 ، ص 415؛ وأنظر أيضاً إبراهيم مدكور : وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، الكتاب الذهبي لابن عربي ، القاهرة ، 1969 ، ص ص 280 - 379 .
- 20- إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ج2 ، دار المعارف ، القاهرة ، 1983 ، ص 73 - 75 .
- 21- راجع مقدمة على أبو ريان لكتاب على عبد المعطى : ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1980 ، ص 1 – 2 .

- 22- أسين بلاثيوس : ابن عربي حياته ومذهبه ، ترجمه عن الأسبانية
د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،
1965، ص ص 17- 19.
- 23- نفس المرجع، ص 251 وما بعدها.
- 24- ابن عربي : الفتوحات المكية، القاهرة، 1876، ج 1، ص 363.
- 25- ابن عربي : الفتوحات المكية، القاهرة، 1946، نص ادريسي.
- 26- محمود محمود غراب : شرح فصوص الحکم من كلام الشيخ
الأكبر محي الدين بن عربي، ص 455.
- 27- أسين بلاثيوس : ابن عربي حياته ومذهبه ، ص 155 وما بعدها.
- 29- نفس المرجع، ص 176 وما بعدها.
- 30- راجع مقدمة على أبو ريان لكتاب على عبد المعطى : لينتز
فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية،
1980، ص 3.
- 31- د / نوال الصراف الصايغ : المدخل في الفكر الفلسفي، ص 21.
- 32- نفس المرجع، ص 22.
- 33- أليس أمبروز وموريس لازيروفيش : أوليات المنطق الرمزي، ترجمة
عبد الفتاح الريدي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1983،
ص 17.
- 34- نفس المرجع ، ، ص 18.
- 35- توفيق الطويل : أسس الفلسفة، ص 156.

- 36- نفس المرجع ، ، ص 146 .
- 37- نفس المرجع ، ، ص 415 .
- 38- عبد الرحمن بدوي : المنطق الصوري والرياضي، ص 140 .
- 39- S.Stebbing : A modern introduction to logic, P2.
- 40-Ibid, P.3.
- 41-Ibid, P.3.
- 42- Bosonquet : Essentials of logic, P. 87 .
- 43- Bradly F, H. H. : Principle of logic, part 1, London, 1876, P. 287 – 288 .
- 44- Goblot : Traite de logique, paris, 1925, P.87 .
- 45- على عبد المعطى، وماهر عبد القادر : المنطق الصوري، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، 1982، ص 106 – 107، وأنظر أيضاً على عبد المعطى : المنطق الرياضي "أسسه ونظرياته"، دار المعرفة الجامعية"، الاسكندرية، بدون تاريخ طبع، ص 3 – 5 .

الفصل السادس

منطق السُّفَرُورْدِينِّ ومحاولة قراءة أفكاره في المنطق الحديث

وهذا الفصل يشتمل علي العناصر التالية:

- * أولاً : إختصار المنطق الأرسطي ثم محاولته وضع نسق له
- * ثانياً : نقد التعريف الأرسطي ومحاولة وضع تعريف جديد :
- * ثالثاً : إختصار المقولات الأرسطية
- * رابعاً : الاهتمام بالقضايا الشرطية بجانب القضايا الحملية :
- * خامساً : رد القضايا السالبة إلى قضايا موجبة :

1- أما رونقييه :

2- أما دي مورجان De morgan

3- أما برجسون Bergson

* سابعاً : رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية :

* ثامناً : التحلل من عدد أضرب أشكال القياسات الأرسطية :

1- الطريقة الجبرية :

2- الطريقة الهندسية :

3- الطريقة المنطقية :

* تاسعاً : إنكار الشكل الرابع :

تمهيد:

ذكرنا من قبل أن النظرية المنطقية تختلف باختلاف الأساس الذى يذهب إليه الفيلسوف في نظريته في المعرفة، فكذلك تختلف النظرية المنطقية باختلاف الأساس الذى يبنى عليه العلم في العصر المعين، فكما غير العلم عن أساسه تغيرت معه نظرية المنطق، وذلك لأن المنطق إن هو إلا تحليل لمفاهيم العلم وطرائفه، تحليلاً يبرز صورها : فقد كان العلم عند اليونان قائماً على فلسفة بعينها هي الوجود، وجاء المنطق الأرسطى صورة أمنية تبعاً لذلك، وكما تختلف النظرية المنطقية باختلاف الأساس الذى يبنى عليه العلم في عصر معين، كذلك تختلف باختلاف المذهب الفلسفى الذى يذهب إليه صاحب تلك النظرية، فقد يعيش في العصر العلمى الواحد أكثر من فيلسوف ينتمون إلى أكثر من مذهب فلسفى واحد . من ثم تراهم يختلفون في تحليل الأساس العلمى الذى يجعلونه هدفهم ومدار بحثهم، ففي عصرنا هذا مثاليون وواقعيون وبراهماتيون ومنطقيون ووضعيون، ولكل من هؤلاء وجهة للنظر تتعكس على النظرية المنطقية عندهم.

من هذا المنطلق نحاول في هذا الفصل أن أهم الآراء المنطقية عند السُّهُرُورْزَى ونستلمس أوجه التقارب الفكرى بينها وبين مناطقة العصر الحديث.

أولاً : إختصار المنطق الأرسطى ثم محاولته وضع نسق له :

بعد أن عرض السُّهُرُورْزَى للقضايا الأرسطية وتقسيماتها المعهودة في كتب المنطق الأرسطى من حيث الكمية والكيفية والجهة، يعود لينقد هذا التقسيم من حيث الكمية والكيفية والجهة، ويرى أنه كثير الفروع والتشعبات، والتي يمكن الاستغناء عن الكثير منها، وذلك ما

سيعمل السُّهُرُورْدِيّ علي إيضاحه خلال رد القضايا الجزئية إلي قضايا كلية، ورد القضايا السالبة إلي قضايا موجبة، ورد الجهات من حيث الإمكان والامتناع إلي الضروري، فلا يبقى لدينا من تقسيمات القضايا الأرسطية وتفريعاتها إلا قضية وحدة، وهي القضية الكلية الكلية الموجبة الضرورية، وهي ما يطلق عليها السُّهُرُورْدِيّ اسم "البتاة"؛ أي الجازمة والقاطعة⁽¹⁾؛ ولم السُّهُرُورْدِيّ يعترف بفائدة ما للقضية الجزئية إلا في بعض نواحي العكس المستوي والتناقش، فغير بهذا كثير من أصول المنطق الأرسطي القديم.

والسُّهُرُورْدِيّ هنا يشبه إلى حد كبير المناطقة الرياضيين في أوروبا الذين حاولوا اختصار منطق أرسطو، وإن كان هناك خلاف بينه وبينهم فهذا لأن المناطقة الرياضيين رأوا أن المنطق قاصراً على صورة واحدة من صور الاستدلال، فاصطعنوا صوراً أخرى أكثر خصوبة في نتائج الاستدلال تقول على كم المحمول وحسابه، ثم تحليل العلاقات الأمر الذي يوسع مبحث الاستدلال من حيث قواعده ومجاله ونظافته، وأما السُّهُرُورْدِيّ فقد رأى ما في المنطق الأرسطي من تطويل فحاول أن يرد صور أشكال القضايا والقياس إلى صورة واحدة، وهي القضية البتاة⁽²⁾.

وفي رد السُّهُرُورْدِيّ لمبحث أشكال القضايا والقياس إلى القضية البتاة، يعنى أن السُّهُرُورْدِيّ قد حاول جاهداً وضع نسق للنمطق، وهو بهذا قد سبق المناطقة المحدثين من أمثال "فريجة" و"بيانو" و"راسل" و"هيلبرت" و"فيتجنشين" و"روسير" و"جينتزن" وغيرهم، وهؤلاء وإن اتفقوا مع السُّهُرُورْدِيّ في المبدأ، لكنهم اختلفوا معه في الغاية، حيث أنهم وضعوا أنساق جَد مختلفة عن نسق السُّهُرُورْدِيّ.

ثانياً : نقد التعريف الأرسطي ومحاولة وضع تعريف جديد :

كان السُّهُرُورُزْدِيّ قد رَفَضَ المفهوم المشائي للحد، والمؤلف عن طريق الجنس والفصل المميز لسببين : أولهما أن المميز مجهول مع المُعرف، وإن كان معلوماً عن طريق آخر فلا يصلح للتمييز، لأنه لم يعد خاصاً وثانيهما أن من تمام شروط الحد عند المشائين إيراد جميع الصفات الذاتية، وذلك مستحيل عقلاً، لأن معرفة جميع الذاتيات مرتبط بمعرفة ماهية الشئ، وماهية الشئ هنا تقتنص عن طريق الذاتيات فنقع في دور لا مخرج منه، وعلي فرض ذكرنا الذاتيات الخاصة بالشئ كيف لنا أن نعلم أنه ليس هناك ذاتي آخر مجهول بالنسبة لنا . ونجد أن كلا السببين يرتد في النهاية إلى فكرة الدور في الحد الأرسطي، وهذه الفكرة كانت من أكثر ما أستند إليه كل من رام نقد الحد الأرسطي، ونتيجة للأسباب المانعة للتعريف علي طريقة المشائين، إقترح السُّهُرُورُزْدِيّ طريقاً آخر للتعريف هو ما يسميه التعريف بالمفهوم والعناية⁽³⁾.

وإذا كان السُّهُرُورُزْدِيّ قد أنكر التعريف الأرسطي القائم على الجنس والفصل باعتباره قائم على نزعة ميتافيزيقية، فهو بهذا يكون سبق بعض المناطقة المحدثين في إنكار هذا التعريف، فتجد إيتون Eaton يهاجم نظرية أرسطو في المحمولات التي هي أساس نظريته في التعريف، هذه النظرية إنما فيما يذهب " إيتون " نظرية ميتافيزيقية ووجودية وليست نظرية منطقية، وإن كانت مقدمة للقياس باعتبارها جزءاً من تحليل القضايا، فهي تعكس وجهه نظر أرسطو الميتافيزيقية في الأصناف وفي الأجناس والماهيات المحددة، كما تعكس وجهة نظر الفلسفة العامة في أن المعرفة العلمية تكون تدرجاً من الصور وتعرض

المحمولات الأربع التى تكلم عنها أنماط العلاقات المختلفة التى من الممكن أن تقوم بين الصور المعبرة عنها فى القضايا، فكل محمول يعبر عن نمط من هذه العلاقات بين الكليات وقد ميزت النظرية بين العلاقات الضرورية والعرضية، وأساس هذا التمييز هو الواقع الانطولوجى⁽⁴⁾.

ومن ثم يتضح موقف " إيتون " من تعريف أرسطو أنه يهاجم نظرية التعريف الأرسطية لأنها مختلطة بمباحث ميتافيزيقية وأنطولوجية . غير أن دعاه الوضعية المنطقية يعترفون بأن هذه النزعة الميتافيزيقية فى التعريف الأرسطى نزعة متسامية، ولكنها لم تصل إلى الدرجة التى يمكن معها أن تكون نظرية علمية، بمعنى أن دعاه الوضعية المنطقية يرون أننا لن نصل إلى الحدود الحقيقية إلا نادراً، لأن معرفة وإثبات الشئ التى تتألف منها ماهيته أمر صعب لأن عملية الحد لا تيسر لكل إنسان فإن هذا لا يرفع الإشكال من الناحية العملية لأن الأشياء لا تعرف بحقائقها فحسب، بل تعرف بعلاقاتها بالأشياء، بمعنى أن الشئ المعروف ينقسم إلى عنصرين أساسيين وهما : الجنس والفصل، وإنما الغاية هى تجديد الطريقة التى تستعمل بها كلمة من كلمات اللغة فكأنهم حينئذ لا يبحثون عن جوهر الأشياء، بل يبحثون عن معنى اللفظ التى اتفق على استعمالها لأداء المعانى⁽⁵⁾.

وهم فى هذا الاتجاه يراعون المظهر الخارجى للأشياء وليشتقوا منه الصفات التى يمكن أن تكون من العوامل الأساسية فى التعريف بخلاف ما درج عليه المنطق التقليدى الأرسطى فى النظر إلى الأشياء نظره جوهرية لا تتغير بتغير الأعراض الخارجية، ويظهر الفرق واضحاً بين النظرية الوضعية والنظرية الأرسطية فى مثال " الماء " إذا تجمد أو تبخر

فالماء والثلج والبخار صور ثلاث لطبيعة واحدة والنظرية الجوهرية لا تختلف فى نظرتها إلى هذه الطبيعة مهما تغيرت عوارضها . ومن ثم يكون التعريف واحداً لها حتى اختلفت صورها ⁽⁶⁾ .

وإذا كان السُّهُرُورِزَى سبق المناطقة المحدثين، وبخاصة دعاة الوضعية المنطقية فى عدم الأخذ بالتعريف القائم على الجنس والفصل، وعدم الوصول إلى الماهية، فقد حاول السُّهُرُورِزَى أيضاً وضع تعريف جديد مختلف تماماً عن التعريف الأرسطى ⁽⁷⁾، وهذا التعريف يمكن إدراكه: إما عن طريق الإسساس والأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك - وإما طريق الكشف والعيان، وهو أدق الطرق وأوثقها، وتفسير هذا أن هناك طريقين لإدراك التعريف الصحيح :

1- طريق المعرفة الحسية .

2- طريق المعرفة الإشراقية ⁽⁸⁾ .

فالمعرفة الحسية تدرك بالمشاهدة الخارجية، وهى وحدها التى تعطى الخاص، وهى تعطى معرفة جديدة لا يمكن للتعريف الأرسطى أن يصل إليها وهى الضامن لصدق المعرفة الإنسانية ومقياس صدقها . فالواقع منه المجهول ومنه المعلوم، والمعرفة الإنسانية جزئية لأنها لا تستطيع إلا أن تحصل على المعلوم دون المجهول، فى حين أن المعرفة الإشراقية هى النقطة اليقينية الضرورية لكل معرفة إنسانية، وهى تعطينا معرفة بالواقع، فى حين أن التصورات عاجزة تماماً عن الخروج من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان، ثم يضع السُّهُرُورِزَى التعريف الكامل لديه، ويسميه التعريف بالمفهوم بالعناية، ويحدده بأنه التعريف بأمور لا تختص أحادها الشئ ولا بعضها، بل تخصه للإجماع ⁽⁹⁾ .

ومما لا شك فيه أن السُّهُرُورِزْدِيّ إذا كان قد ذكر بأن التعريف يتم بأمور تخصه : إما بتخصيص الآحادا والبعض أو الاجتماع (الكل) ، فالتعريف هو إنتقال من العام إلى الخاص ومن الكل إلى الجزئى ومن غير المُشخص إلى المُشخص ، في حين أن التعريف الأرسطى إنتقال من عام إلى عام ، ولكن بدرجة أقل كما هو واضح في الكليات الخمس ، فهي كليات لا تشير إلى تخصص ومن ثم يستحيل التعريف الشئ عن طريقها⁽¹⁰⁾ .

وإذا كان السُّهُرُورِزْدِيّ قد سبق بعض المناطقة الأوربيين في العصر الحديث في التعريف الصحيح القائم على الكل أو الاجتماع ، إلا أنه يختلف عنهم في أن هذا التعريف ، والذي أطلق عليه اسم التعريف المفهومى ، هذا التعريف ينتفع به في العلوم نفعاً لا يقصر عن التعريف فحسب الماهية والحقيقة⁽¹¹⁾ .

لأن التعريف المفهومى عند السُّهُرُورِزْدِيّ أصبح من التعريف بحسب الحقيقة ولا صعوبة فيه ، لأن التعريف بحسب الحقيقة قد ينقح وجوده في ماهية لا يعلمها صاحب التعريف (الحاد) ، كما أنه يجوز الإخلال بذاتى لم يطلع عليه وعلى العموم تكثر في هذا التعريف الأغاليط الحدية⁽¹²⁾ .

ويفرق السُّهُرُورِزْدِيّ بين الحد بحسب المفهوم والعناية وبين الرسم ، لأن الرسم يحصل باللوازم . بينما الحد المفهومى هو مجموعة المحمولات الذاتية التى نطلق على الشئ بحسب المفهوم ، كما يفرق بين التعريف بحسب المفهوم والعناية والتعريف بحسب الاسم بالتعريف بحسب المفهوم والعناية ، هو تصور أمور موجودة بالفعل . أما التعريف بحسب الاسم فهو

تصور - مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج سواء كانت موجودة أم لا (13).

وتفسير هذا أنه لا بد أن يتم التعريف بأمور تختص مجموعها بالشئ دون شئ من أجزائه . تعرف الخفاض مثلاً أنه طائر ولود، وكل واحد من هذين الأمرين أعم من الخفاش، ومجموعها يختص به . أو تعرف الإنسان بأنه المنتصب القلامه البادى البشرية، المريض الأظفار . وكل من هذه الصفات وإن جاز وجودها في غير، ولكن الجموع يختص به دون غيره مما نعرفه بين الماهيات، وما به ليتحصل تميزه (14). وهنا يتضح أن السُّهُرُورْدَى قد سبق بعض المناطقة المحدثين، وبخاصة جون استيوارت مل G. S. Mill وبرنارد بوزانكيت B. Posanquet :

فإذا كان " جون استيوارت مل " قد رفض التعريف الأرسطى، فإنه يرى أن التعريف الصحيح هو تعدد الصفات الخاصة بكل فرد (15)، غير أن مل قد سخر هذا التعريف لأسباب خاصه تخدم النزعة التجريبية التى يؤمن بها ولهذا نجد " مل " يدعو إلى تعريف فردى واسمى يفسر الاسم، ويعدد صفات الفرد التى تتبين لنا عن طريق الإحساس . فى حين أن التعريف عن السُّهُرُورْدَى هو الذى يعدد صفات الفرد التى تبين لنا عن طريق الإحساس أو طريق المشاهدة والذوق، فإذا وضع التعريف عن طريق الاحساس لا مانع من الأخذ به، لكن إذا وضع عن طريق المشاهدة والإدراك المباشر كان هذا أفضل .

أما بوزانكيت فقد أشار إلى التعريف الصحيح هو جمع الصفات، بمعنى إحصاء كل الصفات الذاتية، التى إذا أخذت جملة لم توجد إلا في الشئ المعروف، ولو أنها قد توجد فرادى في أشياء أخرى (16).

وهكذا يتضح أن السُّهْرُورْزِيّ رفض نظرية التعريف كما وضعها أرسطو في الأورجانون، وذلك لأنها تستند على الماهية وتكوينها في الجنس والفصل، ويكاد يتفق مع المتكلمين والفقهاء في هذا. كما يعد سابقاً لبعض المناطق الأوربيين في العصر الحديث. والسبب في هذا يرجع إلى أن نظرية التعريف عند أرسطو ذات طابع ميتافيزيقي. هذا الطابع ترفضه كل الدراسات المنطقية القديمة والحديثة.

كما سبق السُّهْرُورْزِيّ بعض المناطق الغربية في العصر الحديث في محاولة وضع تعريف بدليل عن التعريف الأرسطي، وإن اختلف كل منهما في أمر هذا التعريف أي أنهم يتفقون في المبدأ ويختلفون في الغاية.

ثالثاً : إختصار المقولات الأرسطية :

إذا كان السُّهْرُورْزِيّ قد نقد المقولات العشر عند أرسطو، ثم إختصر هذه المقولات في خمس، وهي الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة، فالسُّهْرُورْزِيّ، قد سبق معظم مناطق العصر الحديث في نقد المقولات العشر، بإعتبار أن أرسطو لم يكن دقيقاً أو متتبعاً لمنهج معين⁽¹⁷⁾، بمعنى أدق إذا كان السُّهْرُورْزِيّ قد أكد أن التقصير في المقولات كما وضع آنفاً، فذلك لأن هذه المقولات على حد تعبير عالم المنطق الفرنسي "جوبلو" Goblat إختلفت المناطق فيها إختلافاً شديداً، حيث لم يستقر بعد لقائمة من قوائم هذه المقولات أي قرار وليس هذا بقريب، فإن العلم الحديث أيضاً غير مستقر. ولكن لا يمنع عدم الاستقرار والغموض في تقدم العلم بل على العكس هو الدافع له.

ويلاحظ "جوبلو" أن الهندسة إكتملت في كثير من ميادينها، مع العلم أنه لا يوجد تعريف غير منقوض حتى الآن للخط المستقيم⁽¹⁸⁾.

ومما لا شك فيه أن محاولة السُّهُرُورْزَى في رد المقولات العشر إلى خمس، تعدّ تصنيفاً جديداً لمبحث المقولات سبق به السُّهُرُورْزَى بعض المناطق المحدثين الذين حاولوا وضع تقسيمات جديدة للمقولات، وأهمها كانط Kant، فقد أراد كانط أن يتوج المنطق بقائمة للمقولات على فهار ما فعل أرسطو من قبل، غير أن المقولات، وأن كان بعضها مماثلاً لمقولات أخرى عن أرسطو فليس لها دلالة المقولات الأرسططاليسية، بل إن بين الفلسفتين فارقاً أساسياً في وجهه النظر، ذلك لأن إنقلاب الذي أحدثه "كانط" والذي كان استمراراً لتفكير "ديكارت" وقد أحل المثالية الحديثة محل واقعية الفلسفة القديمة⁽¹⁹⁾.

ويقسم "كانط" المقولات إلى اثنتي عشرة مقولة: أربع رئيسية وهي (الكم والكيف والإضافة والجهة) وتطوى كل منها على ثلاث مقولات فرعية: فالمقولات الفرعية للكم هي: "الواقعية والسلبية والتحديد". والمقولات الفرعية للإضافة هي: الجوهر والعلية والمشاركة أما المقولات الفرعية للجهة فهي: "الإمكان والوجود والضرورة"⁽²⁰⁾.

ولقد كانت قائمة المقولات عن "كانط" نقطة بداية قوائم أخرى نسبتها إلى قائمة "كانط" هي نفس نسبة أرسطو للقوائم التي وضعها المنطقة العرب إلى قائمة أرسطو. فتجد مثلاً عالم المنطق الفرنسي "رونضية" متأثراً "كانط" وفي ضوء المذهب الكانطي، يرى أن المقولات هي قوانين المعرفة الأولية والتي لا يمكن ردها إلى غيرها، وهي العلائق التي بها تعين الصورة وينتظم الآن. أما هذه المقولات عنده، فهي الوجود، أو العلاقة، العدد والوضع والتتابع والكيفية والتغيير والعلية والغائية والشخصية⁽²¹⁾.

كما تطلع " هاملتون " Hamalitan (1856 – 1907) إلى بناء سلسلة للمقولات وذلك عن طريق العلية الثلاثية التي سار عليها " كانط " والمركب من القول ونقيضه ويحصرها في خمسة مواضع :

- 1- الإضافة والعدد والزمان .
- 2- الزمان والمكان والحركة .
- 3- الحركة والكيف والاستحالة .
- 4- الاستحالة والنوعية والعية .
- 5- العلية والغائية والشخصية ⁽²²⁾ .

هذه صورة للمقولات في المنطق الحديث، حاولنا تلمسها لكي نثبت أن السُّهْرُورْدِيّ سبق دعاة المنطق الحديث فيما توصلوا إليه بخصوص إختصار المقولات الأرسطية .

رابعاً: الاهتمام بالقضايا الشرطية بجانب القضايا الحملية :

عرض السُّهْرُورْدِيّ للقضايا الشرطية بعد عرضه للقضايا الحملية على أساس أنها ما يتركب من القضايا الحملية، أي القضايا الحملية هي ما يتركب من الحدود، والقضايا الشرطية هي ما يتركب من القضايا الحملية " قد يجعل من القضيتين قضية واحدة، بأن يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضية ويربط بينهما، فإذا كان الربط بلزوم، يسمى قضية شرطية متصلة، كقولهم : إذا كانت الشمس طالعة كان النهار موجود، وما قرن به حرف الشرط من جزأها يسمى المقدم، وما قرن به حرف الجزاء يسمى التالي ⁽²³⁾؛ وتحديد هذا للقضية الشرطية المتصلة لا يختلف عما هو معروف لدي ابن سينا، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالشرطية المنفصلة التي يذكر فيها التحديد والأمثلة

ذاتها " إن كان الربط بين الحمليتين بعناد يسمى شرطية منفصلة،
كقولنا : إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً، ويجوز أن
يكون أجزاؤها أكثر من اثنين، والحقيقة هي التي لا يمكن اجتماع
أجزائها ولا الخلو عن أجزائها⁽²⁴⁾.

ولكن السُّهْرُورِيّ لا يحاول رد القضايا الشرطية إلى قضايا
حملية وإن كان ذلك ممكناً لبعضها الذي يكون أقرب إلى الحملية
منه إلى الشرطية، لوجود أداة الشرط أو الفصل بعد الموضوع، يقول
السُّهْرُورِيّ : " أعلم أن الشرطيات يصح إلى الحمليات بأن يصرح باللزم
أو العناد، فيقال : طلوع الشمس يلزمه وجود النهار أو يعانده الليل،
فكان الشرطيات محرفة عن الحمليات⁽²⁵⁾.

ومعني هذا أن السُّهْرُورِيّ لا يوافق على اعتبار القضية الشرطية
حملية، وإن كان بعض الشرطيات من الممكن أن يكون في قوة
الحمليات، أو أقرب إلى الحملية منه إلى الشرطية، ومن الممكن رده إلى
الحملية، ولكن ذلك لا ينبغي وجود الشرطية، وإن تساوى مع الحملية
للتلازم الموجود بين القضايا. ولقد رفض السُّهْرُورِيّ اعتبار القضايا
الشرطية حملية، لعدم تساويها وإن وجد تساوي بينهما، فإنه لا يقصى
على ضرورة وجود الشرطيات.

والسُّهْرُورِيّ بذلك يكون على إتفاق مع ابن سينا الذي إهتم
بالقضايا الشرطية، ورأى ضرورة استغلالها وعدم إمكان ردها إلى
الحملية دون إفساد لطبيعتها، وأن الحملية لا يمكن أن تؤدي المعنى
الذي تؤديه الشرطية، وإن كان هناك قضايا شرطية ومنفصلة هي
أقرب إلى الحملية منه إلى الشرطية، وهي التي تأتي أداة الشرط أو أداة

الفصل بعد الموضوع لا قبله، وقد أوضح ابن سينا ما يميز الشرطية والمنفصلة عن الحملية، وإن كان هناك أمور مشتركة بينهما⁽²⁶⁾.

ومن ثم يتضح مدى تأثير السُّهُرُورْدِيّ بابن سينا، وهذا يدل على أن كل منهما على إتفاق في نقد المنطق الأرسطي الذي أهمل هذا النوع من القضايا والاستدلالات، الأمر الذي يترتب عليه أن القياس الأرسطي ليس هو المنطق الأولي، وإن المنطق الشرطي سابق عليه منطقياً، لأنه منطق قضايا غير محللة، وبالتالي يكون أقل تعقيداً من منطق أرسطو الذي هو منطق للقضايا المحللة إلى موضوع وسور ورابطة منفية أو مثبتة.

إن اهتمام السُّهُرُورْدِيّ وابن سينا بمبحث القضايا الشرطية يجعل كل منهما على إتفاق مع المنطق الرياضي الحديث الذي يحلل القضية الحملية الكلية فيردها إلى قضية شرطية، ويحلل القضية الحملية الجزئية، ويردها إلى قضية متصلة أو عطفية، من الممكن أن تحول إلى منفصلة، وحتى إلى شرطية⁽²⁷⁾.

ومن أشهر من قام بذلك "فريجه"، حيث حاول وضع رموز تعبر عن جميع القضايا الحملية، بعد تحليلها تحليلاً كاملاً وصياغتها بلغة الأسوار والدوال، وقد بين أن جميع التعبيرات الدالية ذات الأسوار عن القضايا الحملية فمن الممكن أن توضع على هيئة قضايا شرطية، أو على هيئة قضايا من الممكن أن ترد إلى الصورة الشرطية⁽²⁸⁾.

خامساً: رد القضايا السالبة إلى قضايا موجبة :

إذا كان السُّهُرُورْدِيّ قد رد القضايا السالبة إلى قضايا موجبة، كما أوضحنا سابقاً، فهو بهذا قد نظر نظرة تشبه نظرة تشبه العالم المنطقي "رونفييه" و"دي مورجان" و"برجسون" في العصور الحديثة.

1- أما رونغيبه :

فيرى أن القضية السالبة في أية صورة كانت تساوى دائماً موجبة ، فتحن نستطيع أن نعبر عن القضيتين " لا واحد من الناس سعيد " أو " بعض الناس غير عادلين " ، بالقضيتين و " كل إنسان شقى " أو " بعض الناس ظالمون " . فمن هذا يستتج أن القضية السالبة ترد إلى موجبة ، وتتكون بواسطة نفس العناصر ، الشئ الوحيد المختلف هو أن المحمول أو الصفة بدلاً من أن تكون محدوده لجنس بحد معين ، تتحدد بمجموعة شئ آخر غير هذا الحد المعين ⁽²⁹⁾ .

2- أما دي مروجان De morgan

فذكر أن السوالب هي فقط أعراضاً لغوية أو تعبيرات لغوية بسيطة أمكن إذن التعبير عنها في ألفاظ موجبة ، شكل اسم سالب يعبر عنه باسم موجب ، ولا محل إطلاقاً لوجود قضايا ⁽³⁰⁾ .

3- أما برجسون : Bergson

فقد عرض للأحكام السالبة وقيمها في كتابه " التطور الخالق " وهو يصور ذلك في تحليل بارع " لفكرة العدم " فرد الأحكام السالبة إلى أحكام موجبة ، وأنكر وجود تصورات سالبة في العقل ، يقول : " النفي (السلب) هو إثبات من الدرجة الثانية وهو يثبت شيئاً لإثبات يثبت بدوره شيئاً لموضوع ⁽³¹⁾ ؛ أي أن النفي (السلب) ليس إلا مسلكاً يحذوه الذهن تجاه إثبات المحتمل ، فعندما أقول : إن هذه المائدة سوداء فإنني أتكلم عن المائدة دون شك : فلقد رأيتها سوداء وحكمي يعبر عما رأيت ، لكن إذا قلت " إن هذه المائدة ليست بيضاء " ، فمن المؤكد أنني لا أعبر عن شئ قد أدركته ، وذلك لأنني رأيت سواداً لا غيبة للبياض ،

إذن لا أصدر هذا الحكم في الواقع على المائدة نفسها ، وإنما أصدره من باب أولى على الحكم الذي يصرح بأنها بيضاء ، وأنا أصدر حكماً على حكم لا على المائدة ، فالقضية : هذه المائدة ليست بيضاء ، تتضمن أنك تستطيع أن تعتقد أنها بيضاء أو أنك كنت تعتقد أنها بيضاء ، أو أنى كنت أوشك أن اعتقد أنها كذلك ، فأنا أنبهك مقدماً أو أنبه نفسي إلى أن هذا الحكم يجب أن تستبدل به حكماً آخر ، وحقيقة أنى أترك هذا الحكم الآخر غير محدود وهكذا نجد أن الإثبات إذا كان ينصب على الشئ مباشرة ، فإن النفي (السلب) لا ينصب على الشئ إلا بطريق غير مباشر ، أى خلال إثبات يعترض سبيله ، فالقضية الموجبة تعبر عن حكم على موضوع ، أما القضية السالبة فتعبر عن حكم على حكم⁽³²⁾ .

علاوة على ذلك فإن " برجسون " ، يرى أن كل حكم سالب يدخل فيه عنصر اجتماعي يتجاوز المنطق والفكر من حيث هما منطق وفكر ، فالنفي (السلب) إذن ماهية اجتماعية وتربوية ، وذلك لأن عملية السلب هو أن يجيب على حكم : إما ملفوظاً وإما بالقوة عند شخص آخر ، فليس للحكم إذن من حيث هو نفي (سلب) أية قيمة منطقية في ذاته وهو لا يكون إلا نصف فعل عقلي بينما يترك النصف الآخر غير معين ، فعلى الشخص الآخر الذي يوجه الحكم إليه أن يعين هذا النصف الآخر غير المعين ، فالحكم السالب لا قيمة له فعلية⁽³³⁾ .

وينتهي برجسون إلى القول : بأنه لا توجد أحكام سالبة أو افكار سالبة وليس في العقل لا وجود لغير الموجود ، ويستخرج برجسون نتائج ميتافيزيقية من تحليله وعلى وجه الخصوص النتيجة التي تقول : " إن العدم هو فكرة مزعومة لا وجود لها " ⁽³⁴⁾ .

سادساً: رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية :

إذا كان السُّهْرُورِيُّ قد رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية، مؤكداً أنه في العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا الجزئية، بل على القضايا الكلية (*). فالسُّهْرُورِيُّ هنا كان هدفه هو العمل على التخلص من الإهمال والبعضية بالافتراض، أي من خلال فرض أن المجموعة الجزئية تشكل فئة مستقلة ذات خصائص مميزة يمكننا أن نطلق عليها حكماً كلياً يشمل جميع أفرادها، وإذا تم حمل المحمول على كافة عناصر الموضوع تصبح القضية كلية، وبذلك يمكن رد

(*) ولكن ابن تيمية يرفض ما ذهب إليه السهروردي في رد القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية، مؤكداً أن الإنسان يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية، ويذهب إلى أن القضية الكلية ليست إلا تعديداً لأفراد جزئية مندرجة تحتها، والبرهان الذي يشتمل على قضية كلية لا يعطى شيئاً جديداً، بل هو مصادره على المطلوب . ويعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية إلا في الرياضيات والأمور الدينية، يقول ابن تيمية : " فالعلوم الرياضية ليس لها فائدة إذن لأنها قضايا كلية مطلقة، وليس فيها علم بوجود في الخارج ولكن لا يمكن اعتبارها علماً إلا إذا كان المقصود شيئاً في الخارج ولولا أن ذلك طلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التي هي أجسام وأعراض لما جعل علماً، إنما جعلوا علم الهندسة أن ينتفعوا به في عمارة الدنيا .

(راجع السيوطي : صون المنطق، ص 242) .

أما في نطاق الدينيات، فقد اعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية والعلة في هذا أنه وجد في أحاديث النبي (صلى الله عليه وسلم) قضايا كلية فاضطر إلى القول بأنه " في المواد المعلومة بنصوص الأنبياء ويظهر الاحتياج إلى القضية الكلية، ومن أمثلة تلك القضايا الكلية قول النبي - صلى الله عليه وسلم - أن كل سكر خمر وكل خمر حرام " .

(راجع السيوطي : المصدر السابق، ص 22) .

القضية الجزئية إلى قضية كلية ، من خلال الحصر الواضح للأفراد التي ينطبق عليها الحكم، وكأنه عودة بالقضية الجزئية غلي نوع من الاستقرار التام الذي نعمل من خلاله علي تكوين فئة مستقلة تامة من هذه الجزئيات، أي إذا قلنا " بعض الورد حمراء " نستطيع جعلها قضية كلية من خلال الاستقرار الذي يعمل علي تحديد الأنواع الحمراء بشكل دقيق، والتي هي " أ ، ب ، ج ، د " ونستطيع بعد ذلك ان نحمل عليها حكماً كلياً⁽³⁵⁾.

وما توصل إليه السُّهْرُورِيُّ يذكرنا ربما على حد تعبير "بوزانكيت" Bosanquet : " أن القضية الجزئية قضية غير علمية ، فهي تعبر عن وصف ناقص كما أنها تعبر عن إحصاء غير تام⁽³⁶⁾ .

علاوة علي أن المناطق الرياضية يرون أن الانتقال من مقدمة أو مقدمات كلية إلى نتيجة جزئية غير جائز، لأن الكلية مجرد فرض لا يتضمن ذلك الوجود الذي تشير إلى القضية الجزئية، كما أن القضايا الكلية لكونها فروضاً تكون صادقة دائماً، سواء وجد موضوعها أو لم يوجد، في حين أن القضية الجزئية قد تصدق وقد تكذب⁽³⁷⁾ .

ويظهر الفرق واضحاً بين القضية الجزئية والقضية الكلية عند برتراند راسل " الذي يرى أن القضية الجزئية تحوى السور الوجودى وثابت الربط ولا تتطوى على صيغة الشرط، بينما القضية الكلية تحوى السور الكلى وثابت التضمن الذي ينطوى على شرط، وذلك لتوضيح أن القضايا الجزئية تقرر وجوداً واقعياً لموضوعها، ومن ثم ثابت صيغة الشرط، بينما القضية الكلية لا تتضمن تقرير الوجود الواقعة لموضوعها، ومن ثم صيغت في شرط، وبالتالي يمكن لأفراد موضوعاتها وجود واقعي⁽³⁸⁾ .

وإذا كان السُّهُرُورُزْدِيّ قد رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية، فهو لا ينكر القضايا الجزئية، وإنما يرى أنه ينتفع بها بعض نواحي التناقض والعكس المستوي، ويمكن تلمس هذه الفكرة بطريق غير مباشر لدى عالم المنطق "كينز" Keynes الذي يرى أن القضية الجزئية فائدتين :

1- فالمقصود بها غالباً أن تكون نقيضاً لأخرى أولى من أن تكون وصف لحالة إجابية، وبذلك تكون الجزئية الموجبة نقيضاً للكلية السالبة، ولا تكون بالجزئية السالبة نقيضاً للكلية الموجبة .

2- أحياناً لا تهم معرفة الكل، بل معرفة البعض، ففائدة القضية الجزئية : هي التعبير عن حالة لا تهمنى منها أن أعرف الكل، بل إثبات وجود شئ فقط، ويلاحظ كذلك أن القضية الكلية المطلقة لا تكاد توجد، لأن القضية الكلية تتكون من إحصاء الجزئيات . والجزئيات لا تنتهى وبهذا يبقى في كل قضية كلية نوع من الشك أو الاحتمال . ومن هنا قيل أن لكل قاعدة شواذ، فالقضية الكلية لا تعبر عن حقيقة الوجود، بل هو تعبير مصطنع يستخدم في التفاهم⁽³⁹⁾ .

سابعاً : عدم اعتبار القضايا الشخصية قضايا كلية :

إذا كان السُّهُرُورُزْدِيّ قد أنكر القضايا الشخصية حين ذكر بأن الشواخص لا يطلب حالها في العلوم " فذلك لأنه يرفض تماماً اعتبار الشواخص قضايا كلية كما ذهب أرسطو، حيث رأى أرسطو وتلامذته أن القضية الشخصية والكلية من صورة منطقية واحدة، والشواهد على ذلك ما يلي :

1- كان أرسطو يعتبر القضية الشخصية كما لو كانت قضية كلية إذا دخلت مقدمة في قياس .

2- تتطوى القضية الكلية على تقرير وجودى لأفراد موضوعها ، أى أن الحد العام يدل على وجود واقعى ، كما أن اسم العلم يشير إلى شئ جزئى في الواقع ، ذلك لأن أرسطو كان قد وصل إلى صياغة نظريته الواقعية في المعنى ، يكون بمقتضاها للكلية والمعانى العامة قوام واقعى وإن كان واقعا غير محسوس .

3- موضوع القضية الشخصية مستغرق كموضوع القضية الكلية ، ذلك لأننا ننظر إلى "سقراط" في القضية "سقراط فان" مثلاً على أنه حد يسند المحمول كله إليه لا إلى جزء منه واسم العلم لا يجرى عليه التجزئ⁽⁴⁰⁾ .

وبالرغم من أن أرسطو وتلاميذه لم يميزوا تمييزاً حاسماً بين القضية الشخصية والقضية الكلية ، فإننا نجد عند السُّهُرُورْدَى نقطاً توحى بإدراكه لهذا التمييز أشار بأن الشواخص لا يطلب حالها في العلوم .

والسُّهُرُورْدَى بهذا قد سبق المنطق الحديث الذى يرى أن فكرة اعتبار القضايا الشخصية قضايا كلية إعتبار خاطئ ، ويعلل بعض الباحثين على هذه الاعتبارات للأسباب الآتية⁽⁴¹⁾ .

1- موضوع الكلية حد كلى يشير إلى فئة أو مجموعة ، أما موضوع الشخصية فحد فردى أو شخصى يشير إلى شئ واحد بعينه ، وليس إلى كثرة من الأشياء .

2- الكلية قضية مسورة أو تقبل التسوير، أما الشخصية فهي غير مسورة ولا تقبل التسوير .

3- الكلية قضية من الممكن أن تعكس عكساً كاملاً أو بالعرض بأن يحل موضوعها محل محمولها ومحمولها محل موضوعها مع المحافظة على الكيف والصدق وعدم استغراق الحدود التي لم تكن مستغرقة وبالنسبة للكم قد حافظ عليه في حالة العكس الكامل ولا تحافظ عليه في حالة العكس بالتحديد (الذي لا يجيزه المنطق الحديث)، أما الشخصية فلا يمكن أن تعكس في جملة أو قضية مقبولة لغوياً .

4- من الممكن أن نحصل من الكلية على نقض العكس المستوى وعكس النقيض المخالف والموافق والنقض الجزئي (نقض الموضوع) والنقض التام (نقض الموضوع والمحمول)، أما في الشخصية فلا يمكن الحصول على أى نتيجة لاستحالة إجراء هذه العمليات الاستدلالية ابتداء من الشخصية نظراً لعدم إمكان عكسها .

5- بين الكلية الموجبة والكلية السالبة يقوم تضاد ، فلا تصدقان معاً وقد تكذبان معاً إمكانية إنطباق الحكم على البعض دون البعض الآخر، وبالتالي لا يصح إنطباقه على الكل أو عدم إنطباقه على الكل، أما بين الشخصية الموجبة والشخصية السالبة فهناك تناف، فلا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً وجود أى احتمال آخر فحكمة حكم التناقض، وإن كان لا يشترك مع التناقض إلا في اختلاف الكيف، لأنه لا ينطوى على اختلاف في الكم .

6- بين الكليات والجزئيات المتحدة في الكيف هناك تداخل يقبله ضمناً أرسطو، ويقبله صراحة أتباع أرسطو ابتداءً من "الاسكندر الأفروديسي" الذي أدخله ويرفضه المنطق الحديث، أما بين الشخصيات والجزئيات فلا تقوم مثل هذه العلاقة، بل تقوم علاقتان جديدتان، هما: التمثيل الوجودي في حالة الانتقال من الجزئيات إلى الشخصيات، والتعميم الوجودي في حالة الانتقال من الشخصيات إلى الكليات.

7- بين الكليات والشخصيات المعتمدة في الكيف تقوم علاقتان جديدتان هما التمثيل الكلي، إذا انتقلنا من الكليات إلى الشخصيات، والتعميم الكلي إذا انتقلنا من الشخصيات إلى الكليات وبين كليات متحدة في الكيف لا تقوم أي من هاتين العلاقتين.

8- بين الكليات والجزئيات المخالفة في الكيف تناقض لا يجتمع فيه صدق القضيتين المتناقضتين أو كذبهما. أما بين الشخصيات والجزئيات المخالفة لها في الكيف فلا يوجد أي علاقة.

9- القضية الكلية من الممكن أن تستخدم كمقدمة كبرى في جميع أشكال القياس، أما القضية الشخصية فلا نستطيع أن نستخدمها كمقدمة كبرى في جميع أشكال القياس باستثناء الشكل الثالث الذي تنتقل فيه من مقدمات شخصية إلى نتيجة جزئية، وقد سمح أرسطو باستخدام الشخصية كمقدمة في قياس بعد أن كان - فيما يبدو - يرفض ذلك.

10- القياس الذي يحتوى على قضية كلية من الممكن أن تبرز مشروعيته برده إلى الضرب الكامل أو بأن يشتق منه إذا لزم

الأمر بإجراء عكس مستوى كامل أو بالعرض على هذه القضية الكلية أو الكلية المناظرة لها في الضرب الكامل، أما القياس الذي يحتوى على قضية شخصية، فلا يمكن أن تبرز مشروعيتها برد أو باشتقاق، ما دامت الشخصية لا تعكس .

إذن فاعتبار أرسطو للشخصيات على أنها كليات أمر مرفوض ويجب علينا أن نعتبر الشخصيات قضايا - مستقلة عن الكليات ⁽⁴²⁾ .

ثامناً : التحلل من عدد أضرب أشكال القياسات الأرسطية :

إذا كان السُّهُرُوزْدِيّ قد رد كل ضروب أشكال القياس إلى الضرب الأول من الشكل الأول، فهو في هذا لم يقبل الشكلين الثاني والثالث لأن القضية الوحيدة المنتجة عنده هي القضية الكلية الموجبة الضرورية (البتاته) .

وهنا يتضح أن السُّهُرُوزْدِيّ قد حاول لأول مرة في تاريخ المنطق العربي التحلل من عدد أضرب أشكال القياسات الأرسطية، وتلك كانت غاية بعض المناطق الرياضيين في العصر الحديث، الذين حاولوا اختبار أضرب أشكال القياسات الأرسطية في ثلاث طرق ⁽⁴³⁾ .

1- الطريقة الجبرية .

2- الطريقة الهندسية .

3- الطريقة المنطقية .

ويمكن أن نعرض لهذه الطرق بإيجاز :

1- الطريقة الجبرية :

وتتمثل هذه الطرق عند " لينبتر " و " هاملتون " و " جورج بول " . أما " لينبتر " : فقد جعل الشكل الأول مكوناً من ستة ضروب، وذلك أنه يستبدل النتائج الكلية لكل من Barabara ، celarent بجزئيات

متوافقة ، كما أنه يضع ستة أضرب للشكل الثانى . وذلك بأن يقيم عملية تداخل لنتائج *camestres* ، *cesre* ، وأخيراً يضع ستة أشكال للشكل الرابع ، وذلك بأن يقيم عملية تداخل لنتيجة *celartes* ولكن كل هذه التقابلات ليست في الحقيقة إلا أقيسة لاحقة *Episylogism* أقيسة تتضمن نتيجة القياس السابق ، ولا صلة لها إطلاقاً بمقدمات القياس الأصلية ، لكن ليبنتر اعترف مع ذلك بأن الضروب التقليدية هي وحدها المنتجة . وقد اعترف أيضاً بأن أشكال المدرسين الأربعة تتفاوت دقة وشرفاً . الشكلان الثانى والثالث أقل درجة من الأول ، والشكل الرابع أقل درجة من الثانى والثالث وكل الضروب ترد إلى مبدأ الذاتية وتثبت بواسطة قياس الخلف ، وذلك بسبب التعارض الذى يوجد بين المقدمة والنتيجة المتناقضة معها ذات الكم والكيف المختلفة ، والتي تصل إلى نفس المقدمتين من هذه النتيجة ⁽⁴⁴⁾ .

وأما هاملتون : فإن رأيه في عدد الأشكال والضروب إنما يتكيف طبقاً لنظرية كم المحمول وتصوره العام عن المنطق الصورى ، وقد قام هاملتون بتبسيط الأشكال كلها ، وذلك أن محل قضية عنده هي مساواة أو رمز على مساواة كمية تحل محل الرابطة المنطقية الكيفية . ليس هناك إذا جـد أكبر ولا أصغر ولا أوسط ولا يوجد شكل قياس . الشكل : هو تغير عرض للصورة القياسية ، إذا ليس ثمة مشروعيته في رد للشكل والثالث إلى الأول والشكلان الثانى والثالث صورتان غير متكاملين ، استدلالين غير تامين والأقيسة الوحيدة هي الأشكال الثلاثة الأولى وأميز مثال للاستدلال هو :

$$ب = أ$$

$$∴ ج = أ$$

$$ج = ب$$

والمبدأ الذى يسيطر على المنطق عنده ويسوده هو مبدأ إحلال المتشابهات . الواحدة محل الأخرى، وهذا مبدأ رياضى بحث وكانت له أهمية في جيفونز Jevons الرياضى فيما بعد .

كان هاملتون يميل إلى اعتبار المنطق جبراً أو علامات تحل محل الأفكار وقد أدت محاولة هاملتون هذه إلى أنه وضع عدد من الضروب أكثر بكثير من ضروب المنطق المدرسى، ففي الأشكال الثلاثة التى قبلها هاملتون، يكون عدد الضروب المنتجة مائة ضرب لكل شكل 12 ضرباً موجباً، 35 ضرباً سالباً⁽⁴⁵⁾ .

وأما جورج بول : فقد أكد أننا نستطيع أن نبرهن بطريقة جبرية على صحة الأضرب القياسية، ونستطيع بها أن نسقط الأضرب غير المنتجة والفاسدة التى تسقطها الطريقتان التى إتبعها المناطق المشائين (الطريقة التجريبية والطريقة التقليدية) ولكنها تسقط بالإضافة إلى ذلك خمسة أضرب ضعيفة، سمح بها منطقة العصور الوسطى هى Barbari ، celaront ، cesarop ، camestrop ، camenop وأربعة أضرب قوية سمح أرسطو باثنين منها وهما Drapti ، Felapton ، وسمح من أدخل الشكل الرابع ومن تابعة بالاثنين الباقين، وهما Bramantip ، Fesapo ، وذلك لأن هذه الأضرب تنتقل من كليات تعبر عن فروض، إلى جزئيات، تؤكد الوجود وعلى ذلك فهى تقبل خمسة عشر ضرباً من الضرب التى قبلها الطريقة المشائية الأرسطية، وترفض الأضرب الباقية⁽⁴⁶⁾ .

2- الطريقة الهندسية :

وتتمثل لدى "جون فن" G. Venn ، وفى هذه الطريقة حاول فن أن يبرهن برسوم هندسية بدون معرفة أى قاعدة من قواعد القياس العامة

أو الخاصة بكل شكل من الأشكال الأربعة ، وأن هذه الطريقة الهندسية تسقط كما أسقطت الطريقة الجبرية تسعة أضرب صحيحة عند أرسطو وعند أتباعه منها أربعة قوية وخمسة ضعيفة ، ويسقط منها مبدأ المقول على الكل وعلى اللا واحد الذى يقرر أن ما يصدق على الكل أو نفيًا يصدق على كل ما يتدرج تحته ، لأن هذا الكل قد لا يكون له وجود ⁽⁴⁷⁾ .

3- الطريقة المنطقية :

وهى طريقة حساب القضايا فهى تبرهن على فساد الأضرب الفاسدة ، لأننا فى حالة هذه الأضرب : إما أن نتوقف فلا نجد من القواعد ما يسعفنا ، ولكن ليس التوقف دليلاً كافياً على فساد القياس أو الاستدلال ، فربما يرجع إلى معرفة القواعد ، وإما أننا لا نتوقف ونجد من القواعد ما نستخدمه ، وتصل به إلى نتيجة تخالف نتيجة القياس ، وذلك كما فى الأضرب الضعيفة ⁽⁴⁸⁾ .

تاسعا : إنكار الشكل الرابع :

إذا كان السُّهُرُورْدَى يقبل الشكل الأول لأنه أكمل الأشكال وأوضحها ، كما يقبل الشكلين الثانى والثالث ، وإن كان أقل وضوحاً من الشكل الأول ، إلا أنه ينكر الشكل الرابع ، باعتباره القياس الذى لا يتقطن لقياسيته ولذلك حذف . فقد تأثر السُّهُرُورْدَى فى هذا بابن سينا الذى ينظر إلى الشكل الرابع ، وقد صرحه بالفعل فوضع بحثاً خاصاً للشكل الأول وآخر للشكل الثانى ، وثالثاً للشكل الثالث ، وألغى اعتباره الشكل الرابع ، نهائياً الذى كان موضع أخذ ورد ، لأنه بعيد عن الطبع ، ولا تكاد قياسيته إلى الذهن وفى إثبات حجته كلفة مضاعفة كما يقول ⁽⁴⁹⁾ .

وهنا يتضح أن إنكار السُّهُرُوزْدِيَّ للشكل الرابع يرجع إلى اختلاف المناطقة العرب فيه، فمنهم من ينكره ومنهم من يقبله، فالمتقدمون ينكرون هذا الشكل باعتباره :

1- أنه بعيد عن الطبع وينطوي على كلفة ومشقة⁽⁵⁰⁾ .

2- أن أرسطو هو واضع هذا الشكل إنما هو من وضع المتأخرين⁽⁵¹⁾ .

أما المتأخرون فقد تحدثوا عن هذا الشكل ضمن حديثهم عن أشكال القياس، محددين شروطه وضرورة المنتجه، فتحدثوا عن الضروب الخمسة المعروفة في كتب المنطق العامة⁽⁵²⁾ .

وأما في المنطق الأوروبى الحديث، فقد لقى الشكل الرابع كثيراً من الهجوم والدفاع، حيث يرى " كينز " أنه لا يكاد يظهر في كتب المنطق إطلاقاً قبل بداية القرن الثامن، ولا يزال يتكرر له كثيرون من علماء المنطق المحدثين ومن هؤلاء " باون " Bowen إلى أن الشكل الرابع إن هو إلا الشكل الأول عكس حد النتيجة أى أننا لا نستدل على النتيجة الحقيقة من الشكل الرابع بل نستدل بها من الشكل الأول، ثم إذا دعا الحال عمدنا إلى نتيجة هذا الشكل الأول .

ولقد تابع " باون " كثيراً من المناطقة في إنكار الشكل الرابع فيذكر " جوبلو " بأنه ليس ثمة غير ثلاثة أشكال للقياس الحملى وذلك لأنه لكى يمكن الحد الأوسط أن يدخل الأكبر في الأصغر أو يستبعده منه، لا بد أن يكون مرتبطاً بالواحد وبالأخر، ولا يمكن إلا أن يكون موضوعاً للواحد وللآخر مثبتان له أو منفيان عنه، أو محمولاً مثبتاً أو منفياً عن الواحد أو عن الآخر أو عن كليهما معاً والحالة الأولى هي حالة الشكل الثالث، وفي الحالة الثانية إذا كان الحد الأوسط مرتبطاً

مع الاستفراق، إما بوصفه موضوعاً للشكل الأول، أو بوصفه محمولاً للشكل الثاني فإنه يمكن إدخاله في الموضوع أو إبعاده عنه، ولكن يجب من أجل هذا أن يكون مثبتاً للأصفر أما في الشكل الرابع فإن الأصفر هو الذي سيكون للأوسط أو منفيًا عنه فإذا كان من الممكن استنتاج شيء من مثل هذه المقدمات، فإن ذلك لا يكون الصفري والأوسط موضوعها مساوية لقضية الأصفر تستخرج عنها بواسطة العكس المستوي، هذه الأخيرة هي الصفري حقا .

كما يهاجم جوزيف Joseph الشكل الرابع قائلاً : بأن نظرية القياس قد أصابها كثير من الغموض والفساد بإضافة الشكل الرابع، لأن في جعله شكلاً مستقلاً يؤدي إلى أن يكون التمييز بين الحد الأكبر والحد الأصفر قائماً على أساس موضعهما في النتيجة، وليس مع طبيعتهما ما يجعل الأكبر أكبر والأصفر أصفر .

كما تعرض بعض المناطق المحدثين لمشكلة وضع هذا الشكل الرابع فبعض المناطق يرون أن " جالينوس " هو واضع الشكل والبعض الآخر يرفض ذلك، إلا أن " يان لوكاشفيتش " يثبت في دراسته الدقيقة لنظرية القياس الأرسطية بأن جالينوس ليس هو صاحب الشكل الرابع من أشكال القياس، وإنما إنتقل هذا الرأي خطأ إلى المناطق الأوربيين في العصر الوسيط عن طريق ابن رشد، ويعتبر لوكاشفيتش الآراء التي حاولت تبرير هذا الرأي بأن ثبت إكتشافاً أصلاً حول الشكل الرابع من أشكال القياس يثبته من خلال حاشية ضمنها " ماكسيمليان " و " أليس " لمؤلف مجهول، وذلك عند تحقيقه للشروح الأرسطية . ومن بين ما تثبته هذه الحاشية أن الشكل الرابع من وضع شخص آخر غير جالينوس ولكنه إما أنه لم يفهم من نصوص جالينوس،

ولم يطلع عليها أصلاً ، وقد يكون أراد لرأيه حين نسب هذا الشكل إلى جالينوس على اعتبار أن من كبار المناطق بعد أرسطو⁽⁵³⁾ . وعلى ذلك ينادى لو كاشف إلى أن الشكل الرابع من أشكال القياس الحملى ليس من وضع جالينوس ولكنه أيضاً ليس من وضع مؤلف مجهول ، إذا أن نصوص أرسطو الواردة في التحليلات الأولى تثبت أصلاً معرفته بالشكل الرابع من أشكال القياس ، إلا أنه يأخذ على أرسطو قوله " إن كل قياس لا بد أن يكون في واحد من هذه الأشكال الثلاثة ، ذلك لأن أرسطو ذاته كشف عن وجه رابع ممكن حين أخذ يرد بعض ضروب من الشكل الرابع - الذى لم يتحدث عنه كشكل مستقل إلى ضروب من الشكل الأول⁽⁵⁴⁾ .

وينتهى إلى النتيجة التالية : ينتج مما تقدم أن أرسطو يعلم ويقبل كل أ ضرب الشكل الرابع ، وينبغي توكيد ذلك في معارضة الرأى الذى ذهب إليه بعض الفلاسفة القائلين إنه رفض هذه الأ ضرب وفى رفضها خطأ منطقى لا نستطيع أن ننسبه إلى أرسطو . ولقد كان الخطأ الوحيد يقوم في إهماله هذه الأ ضرب في قسمته المنهجية للأقيسة " ولسنا نعرف السبب في ذلك الإهمال⁽⁵⁵⁾ .

هوامش الفصل السادس

- 1- ناصر محمد يحيى ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السهروردي وابن تيمية ، ص 190.
- 2- د / على سامى النشار : المنطق الصوري، ص 35 – 36 .
- 3- ناصر محمد يحيى ضميريه : نفس المرجع ، ص 142 - 143.
- 4- Eaton : General logic, Scribners, Sons, London, 1931, P.P 273 - 281
- 5- د / زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى، ج 1، ص 126 .
- 6- نفس المرجع، ص 126 .
- 7- انظر الفصل الثالث .
- 8- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 59، وما بعدها .
- 9- السهروردي : حكمة الإشراق، ص 18 وما بعدها .
- 10- الشيرازى : شرح حكمة الإشراق، ص 62 .
- 11- نفس المصدر، ص 52 .
- 12- نفس المصدر، ص 56 .
- 13- نفس المصدر، ص 71 .
- 14- نفس المصدر، ص 60 – 61 .
- 15- G. S. Mill, Sestem of logic, Hrpes and Bros, New York, 1877, p.146 .
- 16- Mahmed Uqbal, the development of m, 1908, p 125 – 126 .

- 17- د / على سامى النشار : المنطق الصورى، ص 214 .
- 18- Goblal : Traite de logique, P127 – 130 .
- 19- بول موى : المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة د / فؤاد زكريا، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1961، ص 43 .
- 20- نفس المرجع، ص 45 – 46 .
- 21- د / على سامى النشار : المنطق الصورى، ص 217 .
- 22- بول موى : المرجع السابق، ص 47 – 50 .
- 23- السهروردى : حكمة الإشراق، ص 22 .
- 24- نفس المصدر، ص 23 .
- 25- نفس المصدر، ص 24 .
- 26- د / محمد السرياقوصى : القضايا الشرطية وتقابلها وترزما عند ابن سينا " رؤيا معاصرة " الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص 13 – 14 .
- 27- د / محمد السرياقوصى : التعريف بالمنطق الرياضى، ص 675 .
- 28- د / محمد السرياقوصى : العلاقة الجدلية بين القضايا الشرطية والقضايا الحملية، ضمن مقالات وبحوث فى المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ط1، ص 129 .
- 29- د / على سامى النشار : المنطق الصورى، ص 261 .
- 30- نفس المرجع، ص 262 .

31- برجسون : التطور الخالق، ترجمة د / محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص 257 .

32- نفس المرجع، ص 256 .

33- نفس المرجع، ص 257 .

34- نفس المرجع، ص 248، د / على سامى النشار، المنطق الصورى، ص 262 .

35- ناصر محمد يحي ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهُرُورِىِّ وابن تيمية ، ص 177.

36- B. Bosanquet Essentialis of logic, London, P116 – 117 .

37- د / محمد السرياقوصى : النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، ص 56 .

38- د / محمود فهمى زيدان : المنطق الرمزي نشأته وتطوره، ص 225 – 226 .

39- Keynes : formal logic, P101-102 .

40- د / محمود فهمى زيدان : المرجع السابق، ص 121 – 122 .

41- د / محمد السرياقوصى : النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، ص 40 .

42- نفس المرجع، ص 43 .

- 43- د / محمد السرياقوصى : الطرق المنطقية والجبرية والهندسية
لاختيار القياسات الأرسطية، ضمن مقالات وبحوث في المنطق،
الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ج1، ص 170 .
- 44- د / على سامى النشار : المنطق الصورى، ص 405 .
- 45- نفس المرجع، ص 405 – 406 .
- 46- د / محمد السرياقوصى : المرجع السابق، ص 197 – 198 .
- 47- نفس المرجع، ص 172 .
- 48- نفس المرجع، ص 192 .
- 49- ابن سينا : الإشارات والتبهيّات، ص 385 .
- 50- الساوى : البصائر النصيرية، ص 82 .
- 51- أبو البركات البغدادى : الاعتبار في الحكمة المنطقية والطبيعية
والإلهية، دار المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، 1357 هـ،
ج1، ص 125 – 126 .
- 52- نيقولا ريشر : تطور المنطق العربى، ص 76 .
- 53- يان لوكاشفيتش : نظرية القياس الأرسطية : من وجهة نظر
المنطق الصورى الحديث، ترجمة د / عبد الحميد صبره، منشأة
المعارف، الاسكندرية، 1961 .
- 54- نفس المرجع، ص 39 – 40 .
- 55- نفس المرجع، ص 43 .



نتائج الدراسة

نتائج الدراسة

بعد هذه الجولة من دراستنا للعلاقة بين المنطق والتصوف في تراثنا الفكري "السُّهْرُورِيّ المقتول نموذجاً"، نود أن نشير إلى أهم النتائج التي توصلنا إليها، وذلك على النحو التالي:-

1- لا شك أن المنطق الإشرافي عند السُّهْرُورِيّ قد إنطلق من نزعة إنسانية شاملة ترمي إلى إحياء الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة فارس والهند ومصر وقدماء اليونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم، فحاول السُّهْرُورِيّ من خلال حكمة الإشراف أن يجمع كل التيارات الكبرى في الفكر الشرقي واليوناني في نظام متناسق داخل الحضارة العربية، وذلك بالبحث عن منهج شامل يجمع بين الكشف والبحث، وتجلي ذلك في موقفه من المنطق الأرسطي، فقد قبله بشكل عام وعده إحدى رياضيات المتصوفة الإشرافية، ومن ثم حاول أن يطبعه بطابعه الإشرافي جاعلاً من المنطق الأرسطي سلماً صاعداً إلى عالم الإشراف، فالطريقة البحثية الخالصة مرحلة أولى تؤدي إلى التأمل المباشر في الحقائق المعقولة، وهذه الطريقة البحثية الخالصة برغم قصورها إلا أنها طريقة حسنة لمن لم تهبط عليه "سوانح نورانية"، لكن عقلاً دون سند يسنده لا يجدر الوثوق به .

2- لقد كان كشف لنا المنطق الإشرافي عند السُّهْرُورِيّ المقتول أن منهج الصوفية لا يتعارض مع منهج المناطقة؛ فمنهج الصوفية في نظره يقوم على تجاوز ثنائية الذات والموضوع، لرؤية الوحدة الكامنة خلف هذه الثنائية وخلف التعدد الظاهر من خلال النور الإلهي، ولا يعني ذلك أن الأشياء تتوحد، بل يرى العارف الوحدة

كامنة وراء الأشياء جميعاً، ولذا رفض اعتبار المنطق والعقل وسائط بين الذاتين الإلهية والإنسانية، وذلك لا يعني أن الصوفية قد أنكرو دور العقل والمنطق في عملية المعرفة، بل الكثير منهم أقرب به ولكن ضمن نطاق عالم الكثرة والتعدد، فالمنطق العقلي منطق كثرة وتعدد لا منطق وحدة واتصال، ولذا رأينا السُّهْرُورِيَّ، ومن بعده عبد الحق ابن سبعين يعرضان في كتبهما للمنطق الأرسطي لبيان قدرته في التوصل للحقيقة، ثم يعقبانه بالنقد عندما يتجاوز قدرته وعالمه، فهذه المعرفة لا تخضع في دلالتها ولا في طريقها إلا لإعتبار واحد هو إعتبار التجربة الداخلية.

3- إن النزعة الإشراقية التي ينطلق منها السُّهْرُورِيَّ قد صبغت نقده للمنطق الأرسطي ببعد صوفي يبتدي من خلال محاولته دمج المنطق الأرسطي من خلال منظومته الإشراقية، وإعطاءه دوراً هاماً ممهداً لعملية الإشراق.

4- إن مسيرتنا خلال هذا البحث كشفت لنا علي أن السُّهْرُورِيَّ لم يبدأ مشائياً، ثم إنتهى إشراقياً أو بالعكس بالعكس، بل إنه سار في الاتجاهين معاً منذ ريعان الصبا، ثم راح أحد الاتجاهين يغلب علي الآخر في سياق التأليف وهو دون الثلاثين فبرز الاتجاه الإشراقي في الرسائل علي حساب الاتجاه المشائي وبخلاف ما حصل في الكتب الأرسطية حتي توحد معاً في "حكمة الإشراق" الذي لا يخلو من منهجية الفلاسفة وطرقهم في معالجة أبواب المنطق والميتافيزيقيا علي كون السُّهْرُورِيَّ لا يباحث فيه إلا أصحابه الإشراقيين.

5- لقد تميز السُّهرُورُزِّيُّ في منطقهِ الإِشراقِي بتعدد وتنوع المصادر التي استقى منها فِكره، فتيارات متعددة وأفكار مختلفة سواء - دينية وفلسفية وصوفية ومذاهب اليونان والفرس القديمة - ساهمت في تكوين مذهبه، وتجلت مهارته في حُبك مختلف الإتجاهات والتيارات في نسق متكامل من خلال محاولته التوفيق بين الاتجاه البحثي العقلي والاتجاه الكشفِي الصوفي في منهج واحد يبدأ من العقل ويترقى صاعداً حتي يصل إلي مرحلة الكشف والإِشراق.

6- إن فكرة الإِشراق عند السُّهرُورُزِّي قامت علي أساس من الاستدلال البحثي العقلي، وهو ما أكدهُ السُّهرُورُزِّي نفسه في حكمة الإِشراق، حين أعلن أن الأساس الفلسفي لديه يمثل مرحلة أولي ممهدة لمرحلة الإِشراق، فالإِشراق يستند إلي أساس فكري ونظري، وطالبه ينبغي أن يكون قد قطع عقبات العلم والبحث.

7- إن السُّهرُورُزِّي لم يرفض فلسفة أرسطو والاتجاهات الفلسفية العقلية والبحثية، وإنما أبقى عليها علي اعتبار أنها مرحلة أولي ممهدة للحكمة الحقيقية ومقدمة لما يليها، وأداة العلم في هذه الفلسفة، ألا وهو المنطق، إنما يمثل مرحلة نحو عالم الإِشراق، فمنطق أرسطو صحيح في عالم الكثرة، وأما عالم الوحدة فيحتاج إلي منطق آخر منطق المحقق كما يسميه ابن سبعين أو المنطق الإِشراقي كما يسميه السُّهرُورُزِّي، حيث صرح بأنه يمثل الآلة الواقية للفكر، والتي تتسم بأنها مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد، وهي كافية للذكي ولطالب الإِشراق،

بيد أن قصور المنطق اليوناني عن الوصول إلى المعرفة الحقة ، جعل السُّهْرَوَزْدِيَّ يعتمد إلى نقده ، ومحاولة إصلاحه ليتلاءم مع منحاه الإشراقي .

8- إن السُّهْرَوَزْدِيَّ نظر إلى منطقهِ الإشراقي علي أنه يمثل ناحيتين ، الأولى ، وهي إعتباره مرحلة ضرورية ممهدة للإشراق ، يبدأ من خلاله العقل بالتمرس علي المجردات والمعقولات المنطقية ، ويترقى شيئاً فشيئاً من عالم الحس والمادة إلى عالم المعقولات والمجردات حتي يصبح مهياً لمعاينة الأنوار المجردة وتلقي الإشراق منها . والثانية ، لما كان المنطق في طريق الإشراق ، وجب تجاوزه للانتقال إلى ما بعده ، ولذا كان لا بد من نقده ، ومحاولة إصلاحه ليتفق مع رؤية السهروردي الإشراقية .

9- عندما بدأ السُّهْرَوَزْدِيَّ في القسم الأول من كتاب حكمة الإشراق بالبحث في " أسس الفكر " من حيث المعايير المنطقية ، وذلك ليري إمكانية التوصل إلى الحقيقة من خلال هذه المعايير العقلية ، وعندما إكتشف أنها لا تفيد في الوصول إلى الحقائق الثابتة والدائمة التي ينشدها ، لجأ إلى نقدها وحاول إصلاحها لتصبح صالحة كمرحلة نحو عالم الموجودات الحقيقية ، عالم الأنوار والمجردات ، وهو ما عرض له بالفعل في القسم الثاني من الكتاب حين تناول نظرية الأنوار ومراتبها وما يتعلق بها من مباحث كوسمولوجية وطبيعية .

10- إن محاولة السُّهْرَوَزْدِيَّ لتجاوز الصعوبات التي وجدها في الحد الأرسطي ؛ وخاصة ما يتعلق منها بالمفاهيم التصورية العقلية ، وجد أن المعرفة تقال علي ثلاثة أوجه : أولها المعرفة الحسية

المباشرة، وثانيها الكشف والعيان، والمعرفة بالمعني الثالث هي إدراك التصورات العقلية عن طريق التعريف، فهو لم يرفض المنطق بداية، ولم يرفض الطريق العقلي وفكرة الحد بشكل كامل، وإنما عمل على تعديلها ليتفق مع فكره الإشراقي.

11- إن السُّهْرَوَزْدِيّ لَا يُقْصِي المنطق العقلي بشكل كامل من إتجاهه الإشراقي، وإنما يسعى لتوظيفه واستخدامه، ولكن بعد أن يتم تعديله وإصلاحه ليتفق مع الإتجاه الإشراقي، والذي يعده طريقاً مضبوطاً وأنظماً وأقلّ إتعاباً، فهو يبدأ من المجاهدات والرياضات الصوفية في محاولة للتخلص من علائق المادة، فالبداية من الجزئي الواقعي، ولكن بهدف تخطيه وتجاوزه نحو عالم المعقولات والمجردات والأنوار، فهو ترقّي من مرحلة دنيا في ترتيب الموجودات إلى درجة أعلى، فالطريقة البحثية تؤدي إلى للتأمل المباشر في الحقائق المعقولة، فيصبح بذلك مسلماً صاعداً نحو عالم الإشراق.

12- إن السُّهْرَوَزْدِيّ بعد أن أسس التعريفات على الحس الظاهر والموجودات الجزئية الواقعية، بدأ في القضايا بما يشبه العروج خطوة خطوة نحو المجردات والكماليات، وذلك من خلال آلية منطقية عمل من خلالها على رد القضايا الجزئية والتي تتصف بالوجود الواقعي، إلى قضايا كلية، والقضايا الكلية قضايا ذهنية عقلية مجردة، فنجد أننا ننتقل هنا من الجزئي إلى الكلي؛ أي من المحسوس إلى المجرد، وكذلك الأمر في القضايا السالبة عمل على ردها إلى قضايا موجبة، إذ إن المعرفة الإشراقية معرفة إيجابية لا سلبية، والنفس البشرية في عملية المعرفة ليست متلقية

سلبية، بل هي ذاتها نور تشرق على الموضوع فتثيره، وأما القضايا الممكنة فيردها إلي الضروري، إذ ليست المعرفة الحقيقية بالمعرفة الممكنة المتشكك فيها، وإنما هي معرفة يقينية ضرورية لا شك أو ظن يشوبها.

13- إن السُّهْرُوْرْدِيّ علي الرغم من رفضه للقضايا السلبية والجزئية، إلا أنه يذكرها، ولعل ذلك ربما يكون عائداً إلي الدور التعليمي التربوي الذي نشده في المنطق، أو لعله لم يكن قد تحرر بشكل كامل من التأثيرات المشائية في محاولة إصلاح المنطق، ولا أدل علي ذلك من أنا نجده في جميع المباحث المنطقية، ما قبل منها وما رفض، يسير وفق الترتيب المعهود في الكتب المشائية ككتب ابن سينا والساوي وغيرهما دون أن يخرج عن هذا الترتيب المشائي المعهود.

14- إذا تأملنا ما قام السُّهْرُوْرْدِيّ في قسم المنطق في كتابه حكمة الإشراق، نجد أنه يُعد المنطق نوعاً من الرياضة الصوفية المهيأة لعملية الإشراق من خلال تمرس الذهن والعقل في الأمور المجردة الكلية، وهذا ما ظهر واضحاً من خلال الانتقال نحو القضية البتاة، القضية الموجبة الضرورية، فالسالك في نظر السُّهْرُوْرْدِيّ يبدأ بالتعلق بالنور المحسوس، ثم ينتقل إلي إدراك أن النور المعقول أولي باسم النور من المحسوس، ثم ينتقل إلي مشاهدة الأنوار، ويصل إلي قمة هذه الأنوار، وهو الله حقيقية الحقائق. هذا العروج الروحي أو النفسي من عالم المادة والحس نحو عالم المجردات والمعقولات يظهر بوضوح في التغييرات التي قام بها السُّهْرُوْرْدِيّ علي مبحث القضايا، إذ حاول التخلص من علائق

المادة عن طريق التخلص من القضايا الوجودية المرتبطة بالمادة والحس، والارتقاء نحو المعقولات والمجردات، أي القضايا الكلية في المنطق.

15- إن السُّهُرُوزْدِيّ قد قام بقفزة كبيرة أحدثت فجوة لا يمكن تجاوزها بين ما قدمه في التعريفات من عودة إلى الظواهر والمحسوسات، ثم الانتقال المفاجئ في مبحث القضايا من الجزئي إلى الكلي، فلم يحافظ علي وحدة الفكرة، كما طرحها في البداية، إذ كان الظاهر والحس هو المرجع هناك، وهنا أصبح الكلي والمجرد هو الأساس، فالسُّهُرُوزْدِيّ لم يتابع ما بدأه في التعريفات من الإستناد إلى الواقع في المعرفة، وإنما كان الواقع لديه درجة أو مقام من مقامات المعرفة، يبدأ العقل بالمعرفة الحسية المباشرة ليترقى منها نحو المعرفة المجردة.

16- إن ما قدمه السُّهُرُوزْدِيّ في باب القياس لم يأت فيه بجديد وإن تغيرت بعض مباحثه نتيجة التغييرات التي قام بها في مبحث القضايا، فظهر مبحث القياس لديه كأستمرار آلي لمبحث القضايا، وهو يتعامل مع نتائج آرائه في القضايا بشكل منطقي بحث، ولم يظهر أثر الإشراق في هذا المبحث، إلا إذا اعتبرت عمليات رد أشكال القياس إلى الشكل الأول هي إستمرار لفكرة رد القضايا ؛ أي عودة إلى المصدر الأول الذي صدر عنه كل شئ . فهدفه من عرض القياس وما قام به من إصلاحات بحسب رأيه تمنح أشكال القياس القدرة علي إنتاج قضايا كلية موجبة ضرورية، فحتي عن طريق القياس حاول الانتقال نحو الكلي الموجب الضروري، ولو بدأ من جزئي أو سالب أو ممكن

أو غير ذلك مما يشوبه النقص في درجة الوجود ، ولكنه يملك إمكانية الترقى نحو الكلي الموجب الضروري .

17- إن السُّهْرَوَزِيّ أراد أن يعيد سبك الحدود والمفاهيم والقضايا بشكل يخدم رؤيته لموقع المنطق من بنائه الفكري ، إلا أنه رغم هذا النقد الذي قدمه ومحاولة الإصلاح التي قام بها لم يستطع الخروج عن نطاق هذا المنطق ، بل بقي أميناً له في معظم مباحثه ، وإن كنا قد نجد أثراً للإشراق في مباحث الحد والقضايا ، إلا أننا وجدنا أن آراءه في القياس بقيت إمتداداً منطقياً لآرائه في القضايا دون خروج عن قواعد القياس ، بل سار بالقضايا إلى نتائجها المنطقية في القياس .

18- إن ما قام به السُّهْرَوَزِيّ قد يكون جزءاً من مشروع أكبر لم يكتمل بسبب مقتله وهو في مقتبل عمره ، غير أننا لا يمكن أن نحكم علي ما كان يمكن أن ينجز ، وإنما نقيم ما تم إنجازه فعلياً .

19- لقد كشفت لنا مسيرتنا خلال هذه الدراسة أن السُّهْرَوَزِيّ كان أول صوفي من تصدّى للفلسفة المشائية في القرن السادس الهجري ، وذلك حين أعرب في كتابه حكمة الإشراق عن تبرّمه بها ، ونزوعه إلى الفلسفة الإشراقية ، وهذا يعني أنه كان صوفياً أكثر من كونه فيلسوفاً ، على أنه يضع الفلسفة والتصوف في علاقة خاصة لا توجد عند غيره ، كما أن الفكر الإنساني في نظره غير قادر وحده على إمتلاك المعرفة التامة ، ولا بد أن يستعين بالتجربة الداخلية والذوق الباطني ، كما أن الاختبار الروحي لا يزدهر ، ويثمر إلا إذا تأسس على العلم والفلسفة. إن رؤية

السهروردي هذه جعلته موسوعي النزعة، لا يقنع بكتاب، ولا يقتصر على شيخ، ولا يتقيد بفلسفة، وقد جمع بين حكمة الفرس واليونان وكهنة مصر وبراهمة الهند، وآخى بين أفلاطون وزردشت وبين فيثاغورس وهرمس.

20- إذا كان ابن سينا قد ذكر في كتابه منطق المشرقيين أن الحكمة المشائية هي حكمة العوام، وأنه في سبيله إلى الحديث عن حكمة الخواص. وبالرغم من صدق السهروردي المقتول من أن ابن سينا لم يحصل على منابع هذه، فإن ابن سينا في رسائله وضع لبنة في بناء هذا الأساس، وهي رسائله: "حي بن يقظان" و "رسالة الطير" و "سالمات وأبسال" و "رسالة في العشق". ولم تغب هذه الرسائل عن خواطر متصوفة الفرس، فكتب فريد الدين العطار "منطق الطير"، ونظم عبد الرحمن الجامي "سالمات وأبسال".

21- إذا كان السهروردي قد إنطلق من نزعة كلية شاملة ترمي لإحياء المعرفة الصوفية الدنيوية وتكوين تيار فكري إنساني ومنهج موحد يجمع بين العقل والقلب، إلا أنه يختلف عن ابن تيمية الذي إنطلق من نزعة عملية واقعية تستند إلى أساس لاهوتي إسلامي يتداخل فيها التناول العقلي مع إرادة الدفاع عن الأصول وحراسة العقائد من خطر المناطقة الذين إتهموه بالزندقة. لذا إنطلق ابن تيمية من الواقع والمحسوس، ممهداً بذلك السبيل لنقد نظرية الاستدلالات في صورتها البرهانية طارحاً ما يراه أولى بالإتباع.

22- إن السهروردي في نقده للحدود والقضايا والقياس كان بحاجة إلى إعادة صياغة المقدمات لتصبح مهياة لينطلق منها نحو

الإشراق، فتركز نقده للقضايا وجاء القياس لديه، وكأنه
تحصيل حاصل، إذ أن التغييرات التي أجريت علي القضايا
فرضت نفسها علي القياس.

23- إن مسيرتنا خلال هذا البحث كشفت لنا عن حقيقة هامة وهي
أن السُّهُرُورْدِيّ بقي مجهولاً لفترة طويلة في العالم العربي إلي أن
قام الكثير من المستشرقين من أمثال " هنري كوربان " و " لويس
ماسينيون " و " ماكس هوتن " وغيرهم بنشر وتحقيق الكثير من
أعماله، ودراساتها بشكل مفصل، وهذا ما ساعد علي إلقاء
الضوء علي السُّهُرُورْدِيّ الذي إمتد أثره قروناً طويلة، وخاصة في
فارس، غير أن هذه الدراسات كانت غالباً ما تركز علي
الجانب الإلهي من فكره المتعلق بالإشراق وفكرة النور، فتم
بذلك تجاهل الجانب المنطقي من هذا الفكر والذي تكمن
أهميته في قدرة السُّهُرُورْدِيّ البارة في توظيف كل ما يقع عليه
لخدمة فكره الإشراقي بما في ذلك المنطق ذاته، وعلي هذا
الأساس بني نقده للمنطق الأرسطي، محاولاً إعطاء دوراً في
عملية الكشف والإشراق.

24- إذا كان السُّهُرُورْدِيّ قد رد المقولات العشرالي خمس، وهي
الجوهر والكمية والكيفية والإضافة والحركة، وعدّ متي وأين
والملك أنواعاً من الإضافة، وأن يفعل وأن ينفعل أنواعاً من
الحركة، وهذه المحاولات من قبل السُّهُرُورْدِيّ وإن كانت قد
سبقت المنطق الأوروبي الحديث في نظرنا، إلا أن عملية الاختصار
والرد تلك للمقولات ليست بجديدة، فالمتكلمين وإستناداً إلي
رؤيتهم المختلفة للوجود والتي لا تقبل فكرة الهيولي والصورة،

أخذوا بفكرة الجزء الذي لا يتجزأ فنتج عن ذلك مفهوم مختلف للمقولات، وإذا كان ابن سينا وغيره من الفلاسفة العرب قد أخذوا بالمقولات العشر، إلا أن أنصار نظرية الجوهر الفرد من المتكلمين أثناء رفضهم للصورة والهيولي الأرسطية، حاولوا أن يكونوا العالم من جواهر فردة، يخلقها الله دون انقطاع، وهي منفصلة دائماً، ولا يكون في تلاقيها أي مركب، وبالتالي ليس هناك ثمة خط ولا سطح ولا كم متصل ولا منفصل ولا زمان ولا إضافة، وكل ما هنالك جواهر فردة، متحركة باستمرار، فالمقولات في عرف أنصار نظرية الجوهر الفرد ثلاثة لا عشرة، وهي الجوهر وأعراضه التي يجمعها الكيف، والأيّن الذي يتحرك فيه.

25- لقد كشفت لنا مسيرتنا خلال هذا البحث علي أن القضية البتاتة برأي السُّهْرُوْرْدِيّ تمتلك ثلاثة خصائص : القضية الكلية، ثم القضية الموجبة، القضية الضرورية، والهدف من عمليات الرد هذه كما أعلن السُّهْرُوْرْدِيّ أنه في العلوم الحقيقية لا يطلب البرهنة علي قضايا جزئية أو سالبة، وإنما العلوم الحقيقية تطلب الكلي البات .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : كتب السهروردي في مجال المنطق

ثانياً : المصادر والمراجع العربية

ثالثاً : المصادر والمراجع غير العربية

أولاً : كتب السهروردي في مجال المنطق

- 1- اللمحات في الحقائق، تحقيق د.محمد علي أبوريان، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1988 .
- 2- اللمحات، تحقيق د.أميل العلوف، دار النهار للنشر، بيروت، 1969 .
- 3- هياكل النور، تحقيق د. محمد علي أبوريان، المكتبة التجارية، القاهرة، 1957.
- 4- هياكل النور، نشر محمد صبري كرد، مطبعة السعادة، القاهرة، 1335 هـ .
 $\frac{16}{1}$
- 5- مجموعة الحكمة الإلهية، الجزء الأول، استانبول، 1945،
النشرية الإسلامية جمعوية المستشرقين الألمانية بتصحيح هنري
كوربان ويحتوي على :
 - أ- التلوينات اللوحية والعرشية .
 - ب- كتاب المقاومات .
 - ج- كتاب المشارع والمطارحات .
- 6- مجموعة دوم مصنفات الإشراق شهاب الدين يحيى سهروردي،
الجزء الثاني، باريس طهران 1952 م، نشر هنري كوربان
ويحتوي على :
 - أ- كتاب حكمة الإشراق .
 - ب- رسالة في اعتقاد الحكماء .
 - ج- قصة الغربة الغربية .

- 7- شرح حال السُّهْرُورِيِّ ، للشُّهْرُورِيِّ، 16/3- 17، ضمن مجموعة مصنفات السُّهْرُورِيِّ، بعناية هنري كرين، طهران، 1373.

ثانياً : المصادر والمراجع العربية

- 1- ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نشر وتحقيق نزار رضا، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، 1965 م.
- 2- ابن تيمية : الرد على المنطقيين، نشر وتحقيق سليمان الندوى، المطبعة القيمة بومباي، 1368 هـ - 1949 م.
- 3- —: نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرازق حمزة، سليمان بن عبد الرحمن الضبيع، دار المعرفة، دمشق، دون تاريخ طبع.
- 4- ابن تفرى بردى، جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تفرى بردى : النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية . القاهرة، 1355 هـ، 1936 م.
- 5- ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، ج1، القاهرة، دون تاريخ طبع.
- 6- ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء أهل الزمان تحقيق إحسان عباس، ج6، دار الثقافة، بيروت، 1367 هـ - 1977 م.
- 7- ابن سينا : المدخل (الجزء المنطقى من الشفاء)، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، 1952 م.

- 8- —: المقولات (الجزء المنطقى من الشفاء) تحقيق الاب قنواتى وآخرين، تقديم د.ابراهيم مدكور، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، 1959 م.
- 9- —: القياس (الجزء المنطقى من الشفاء)، تحقيق سعيد زايد المؤسسة العامة للتألف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1964 م.
- 10- —: الإشارات والتبیهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، 1971 م.
- 11- —: كتاب النجاة فی الحکمة المنطقية والطبیعية والإلهية، تفحة وقدم له د.ماجد فخرى منشورات دار الآفاق الجديدة، بیروت، الطبعة الأولى، 1980 م.
- 12- —: منطق المشرقیین، المكتبة السلفية، القاهرة، 1328 هـ - 1910 م.
- 13- ابن رشد: تلخیص کتاب المقولات، تحقيق بویج، بیروت 1932م.
- 14- ابن عربی: الفتوحات المکیة، القاهرة، 1876م.
- 15- أبو البرکات البغدادی: المعتبر فی الحکمة المنطقية والطبیعية والإلهية، ج1، دار المعارف العثمانية، حیدرآباد، الرکن، 1357 هـ.
- 16- أبو العلا عفیضی: التصوف الثوره الروحیة فی الاسلام، دار المعارف، القاهرة، 1963 م.

- 17- أبو ريان (محمد على) : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1987م .
- 18- —: الإشراقية مدرسة أفلاطونية اسلامية، مناقشة المصدر الايراني، بحث نشر بالكتاب التذكارى للسهروردي في الذكرى المئوية لوفاته الذي يصدره المجلس الأعلى لأكاديمية البحث العلمى والعلوم الاجتماعية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1980 م .
- 19- —: تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980 م .
- 20- أحمد أمين : حى بن يقظان (لابن سينا وابن طفيل والسهروردي) دار المعارف، القاهرة، 1966 م.
- 21- أحمد (قيس هادى) : نظرية العلم عند فرنسيس بيكن، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986م .
- 22- اقبال (محمد) : تجديد التفكير الدينى في الاسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة، 1955 م .
- 23- التفتازانى (أبو الوفا) : ابن سبعين فلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، 1973 .
- 24- —: مدخل إلى التصوف الاسلامى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979 م .
- 25- —: ابن سبعين وحكم الاشراق، (شمن الكتاب التذكارى للسهروردي) .

- 26- التهاتوى : (محمد الفاروقى) : كشاف لاصطلاحات الفنون،
طبعة نكلتكا، 1892 م .
- 27- السيوطى (جلال الدين) : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق
والكلام، تحقيق على سامى النشار، مطبعة الخانجى،
القاهرة، 1970 م .
- 28- الساوى : ابن سهلان : البصائر النصيرية فى المنطق، تحقيق
محمد عبده، القاهرة، 1898 م .
- 29- السرياقوصى : (محمد أحمد مصطفى) : المنهج الرياضى بين
المنطق والحدس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982م.
- 30- —: التعريف بالمنطق الصورى، دار الثقافة للطباعة والنشر،
القاهرة، 1980 م .
- 31- —: التعريف بالمنطق الرياضى، دار نشر الثقافة،
الاسكندرية، 1978 م .
- 32- —: النتائج الجوهرية لعدم دقه أرسطو المنطقية (ضمن بحوث
ومقالات فى المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، الجزء الأول،
القاهرة 1988 .
- 33- —: العلاقة الجدلية بين القضية الحملية والقضية الشرطية
ضمن بحوث ومقالات فى المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع،
الجزء الأول، القاهرة، 1988 . .
- 34- —: الطرق المنطقية والجبرية والهندسية لاختبار القياسات
الارسطية ضمن بحوث ومقالات فى المنطق، الجزء الأول،
القاهرة، 1988 م .

- 35- السرياقوصى (محمد أحمد مصطفى) وآخرين : أساليب البحث العلمى، مكتبة الفلا، الكويت 1988م .
- 36- أسين بلاثيوس : ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الأسبانية د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965
- 37- الشهرزدي : (شمس الدين محمد بن أحمد) تنزهة الأرواح وروضة الأفراح، نسخة مصورة في جامعة القاهرة تحت رقم 24- 37 .
- 38- الشيرازي : (قطب الدين الشيرازي) : شرح حكمة الإشراق، نسخة مصورة في جامعة القاهرة، تحت رقم 6144 .
- 39- الطويل (توفيق) : أسس الفلسفة، الطبعة السابعة، دار النهضة العربية، القاهرة، بدون تاريخ طبع .
- 40- الغزالي : المستصفى في علم الأصول، الجزء الأول، طبعة بولاق، القاهرة 1322 هـ، 1324 هـ .
- 41- —: القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، نشر محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، بدون تاريخ طبع .
- 42- —: المنقذ من الضلال (ضمن مجموعة بعنوان المنقذ من الضلال وكيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين)، مكتبة الجندي، القاهرة، بدون تاريخ طبع .
- 43- غراب (محمود محمود) : شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، القاهرة .

- 44- الفارابى : إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1968 .
- 45- الفندى (محمد ثابت) : أصول المنطق الرياضى وفلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1987 م .
- 46- د. قاسم غنى، تاريخ التصوف في الإسلام، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1970.
- 47- الكيالى (سامى) : السهروردي، دار المعارف، بيروت، 1955 م .
- 48- النشار (على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسططاليس، دار الفكر العربى، 1947 ؛ وكذلك النشار (على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى في العالم الإسلامى، دار النهضة العربية، بيروت، 1984.
- 49- —: المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، القاهرة، 1966 .
- 50- —: فيدون في العالم الإسلامى، ضمن كتاب الأصول الأفلاطونية، الاسكندرية، 1966 م .
- 51- أليس أمبروزا، موريس لازيروفيش : أوليات المنطق الرىمى، ترجمة عبد الفتاح الديدى، القاهرة، 1983 م .
- 52- برتراندراسل : تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ترجمة زكى نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957 م .

- 53- —: مقدمة في الفلسفة الرياضية، ترجمة محمد موسى أحمد، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1980 م.
- 54- —: أصول الرياضيات، الجزء الأول، ترجمة محمد موسى أحمد وأحمد فؤاد الاهواني، دار المعارف، القاهرة، 1958 م.
- 55- بول موى : المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1961 م.
- 56- جعفر آل ياسين : المنطق السينوى، منشورات دار الافاق، بيروت، 1983 م.
- 57- جون ديوى : المنطق نظرية البحث، ترجمة زكى نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة، 1969 م.
- 58- جولد زيهلر : موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل، ترجمة عبد الرحمن بدوى (دارسة لكبار المستشرقين)، طبع النهضة العربية، القاهرة، 1946 م.
- 59- جومس نولجانس : السهروردي ودوره في الميدان الفلسفي، بحث ضمن (الكتاب التذكارى)، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1980 م.
- 60- روبر بلانشي : المنطق وتاريخه منذ أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، دار المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الأولى، 1400 هـ، 1980 م.
- 61- شرف (محمد جلال) : النزعة الإشراقية بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، 1972 .

- 62- شرف (محمد ياسر) : حركة التصوف الاسلامى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1986 .
- 63- عبد الرحمن بدوى : الانسانية والوجودية في الفكر العربى، دار النهضة المصرية، 1947 م .
- 64- ———: المنطق الصورى والرياضى، وكالة المطبوعات، الكويت، 1981 م .
- 65- ———: شخصيات قلقة فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1978 م .
- 66- عبد القادر محمود : فلسفة الصوفية فى الإسلام، دار الفكر العربى، القاهرة، 1967 .
- 67- عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971 م .
- 68- ———: ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968 م .
- 69- عثمان يحيى : الصحف اليونانية، أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتآله عند السهروردى بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى .
- 70- عزمى إسلام : أسس المنطق الرمزى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970 م .
- 71- ———: بدايات المنطق الحديث عند لينبترز، بحث نشر ضمن وليات كلية الآداب، جامعة عين شمس، المجلد الخامس عشر، 1975 – 1978 م .

- 72- على عبد المعطى : ليبتنز فيلسوف الذرة الروحية ، تقديم محمد على أبو ريان ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1980 م .
- 73- _____ : المنطق الرياضى وأسس ونظرياته ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، دون تاريخ طبع .
- 74- _____ : المنطق الصورى ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1982 م .
- 75- فخرى (ماجد) : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة عن الإنجليزية كمال البازجى ، نشره الدار المتحدة ، بيروت ، 1972 م .
- 76- _____ : السهروردى ومآخذه على المشائية العرب ، بحث نشر بالكتاب التذكارى للسهروردى .
- 77- كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع الأولى حتى وفاة ابن رشد ، ترجمة نصير مروه - حسن قبيسى ، منشورات عويدات ، بيروت ، 1966 م .
- 78- _____ : السهروردى المقتول ، مؤسس المذهب الإشرافى ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الإسلام ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1946 .
- 79- ماهر عبد القادر : فلسفة العلوم الطبيعية " المنطق الاستقرائى " ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1979 م .
- 80- _____ : المنطق الرياضى ، التطور المعاصر ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1980 م .

- 81- محمد مصطفى حلمى : حكيم الإشراق وحياته الروحية ، بحث
نشر بمجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، المجلد الثانى عشر
الجزء الثانى ، عدد ديسمبر ، 1970 م .
- 82- —: الحياة الروحية فى الإسلام ، سلسلة دراسات إسلامية ،
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، 1970 م .
- 83- —: آثار السهروردى المقتول " تصنيفاتها " وخصائصها
الصوفية والفلسفية " بحث نشر بمجلة كلية الآداب ، جامعة
القاهرة ، المجلد الثانى عشر ، الجزء الأول ، عدد مايو 1951 م .
- 84- —: السهروردى وحكمة الإشراق ، بحث نشر بدائرة المعارف
الإسلامية ، المجلد الثانى عشر ، طبعة دار الشعب ، القاهرة .
- 85- محمود (زكى نجيب) : المنطق الوضعى ، الجزء الأول ، مكتبة
الأنجلو المصرية ، الطبعة الخامسة ، 1973 .
- 86- —: نحو فلسفة علمية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ،
1980 م .
- 87- مدكور (ابراهيم بيومى) : بين السهروردى وابن سينا ، بحث
نشر بالكتاب التذكارى ،
- 88- —: فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيق ، جزآن ، دار
المعارف ، القاهرة ، 1983 م .
- 89- —: وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا ، الكتاب الذهبى
لابن عربى ، القاهرة ، 1969 م .

- 90- مصطفى عبد الرزاق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1364 هـ - 1945 ك .
- 91- د. مصطفى غالب : السُّهُرُورُزِّيّ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1982.
- 92- ناصر محمد يحيى ضميريه : نقد المنطق الأرسطي بين السُّهُرُورُزِّيّ وابن تيمية، رسالة ماجستير غير منشورة، بكلية الآداب، جامعة دمشق، سوريا، 2005م.
- 93- نللينو (كارل الفونسو) : علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى، منشورات الجامعة المصرية، روما، 1911 م.
- 94- —: محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية، ترجمة عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية، دار النهضة المصرية، 1946 م.
- 95- نجاح موسى أحمد : فكرة الإرادة عند أسبينوزا، بحث ماجستير غير منشورة، جامعة أسيوط، 1984.
- 96- نوال الصراف الصايغ : المرجع في الفكر الفلسفى، نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقى والتفكير العلمى، دار الفكر العربى، القاهرة، 1983 م.
- 97- ياقوت الحموى : معجم الأدباء، المجلد التاسع عشر، دار المأمون بالقاهرة، بدون تاريخ طبع .
- 98- نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شرابييه، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 2012م.

99- ——— : معجم البلدان، الجزء الثالث، دار صادر، بيروت، 1979م.

100- . يان لوكاشفيتش : نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، منشأة المعارف الاسكندرية، 1961م.

101- يحيى هويدى : منطق البرهان، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1979 م.

ثالثاً : المصادر والمراجع غير العربية :

1- Alvred Tarski : Introduction to Logic " and the Methdology of Deuctive Sciences . Oxford, University press, New Yourk, 8 th printing, 1959 .
وقد قام بالترجمة إلى العربية عزمى إسلام، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة .

2- Bretrand Russell : Mysticism and Logic and other Essays, Allen 8 Unwin . the Impression 1932 .

3- Bosonquet, B. : Essentials of logic, London 1895 .

4- — : Logic or Morphology of knowledge, Book 1, CH, 1, Ed 2, London 1911 .

5- Bardlely, F, H, : The Principles of logic, London, 1876 .

6- Cranap. R. : The old and the New Logic, in Logical positivism Ed By. Ayer, A. J. The free Press of Glenoe, U. S. A., 4 th ., Printing, 1963 .

7- Carrccio E : Mathematics and logic in History and in cantemporary Thought (Faber & Faber, London 1964) .

8- Corbin, H : Oera Metaphysics et Mystica, VOL .
Primir Paris, 1949 .

9- Eaton, R, M. : General Logic, Cherles Scribner`s
Sons 1931 .

10- Gardet, L : Quelques reflexions sur l Ishaq de
suhrawardi .

ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى .

11- Goerge Anawati, (Pere) : la Nation de wujoud
dons le kitabal al Mashari walm Ularohot de
Suhrawardi .

ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى .

12- Goblots : Traite de Logique, 4 Ed, Paris 1962 .

13- Hibert, D, Ackermann W. : Principles of
Mathamtical Logic, Chelsia Pulisbing company,
New Yourk, 1950 .

14- Max Horten : Die philosophie des Islam,
Munschen, 1924 .

15- Iqbal, M : The development of metaphysics in
Persia, London, 1908 .

16- Jevons : Elementory in Logic, London,
Macmillon, 1918 .

17- Joseph, H. W. B : An Introduction to logic,
oxford university press, London 1931 .

18- Kneal . W. Kneal, M : The development of logic,
oxford at the clarendon press, London, 1966 .

19- Keynes, J. M. : Formal Logic, London,
Macmillan 4 th Ed . 1906 .

- 20- Massignon, L : recueil de Textes Indits concernant l`histoire de la Mytique en Pays D`islam Paris, 1929 .
- 21- Mill J. S. : System of Logic, Harper and Bros New Yeark 1887 .
- 22- Nasr, Sayyed Hassein : Shihab Al-Din Suhrawordi Maqtul in A history Philosophy, with Short Accounts of Ather D`Sciplines and the modern Renaissance in Muslim Lands` Edited and introduced by M. M. Sharif, Vol. 1 wiesbaden, Otto Harrassowits, 1963 .
- 23- Stebbing, S : A modern Introduction to Logic, Methuen & CO. London, 1950 .
- 24- Robert Adamson, L. L. D. : A short History of Logic, William Black wood and sons, Edinburg hand, London 1911 .
- 25- The New Encyclopuedia Britannica, article S. Stebbing 14 . Eme Ed, William Binton, Publisher, London, 1943 – 1973 .



الموضوع	رقم الصفحة
المقدمة	11
الفصل الأول	
السهروردي حياته وأثاره	31
تمهيد :	33
أولاً : اسمه ولقبه	33
ثانياً : المولد والنشأة	35
ثالثاً : رحلاته	37
رابعاً : مآساته	39
خامساً : حياته الفكرية	44
سادساً : أثاره	46
الفصل الثاني	
المنطق وعلاقته بنظرية المعرفة الصوفية	
عند السُّهرُورديّ	61
تمهيد	63
أولاً : مفهوم المنطق عند السُّهرُورديّ :	65
ثانياً : خصائص المنطق الإشرافي عند	
السُّهرُورديّ	76
ثالثاً : تقسيم السُّهرُورديّ للمنطق	87

رقم الصفحة	الموضوع
95	رابعاً : تقييم المنطق الإشرافي عند السهروردي
	الفصل الثالث
105	المنطق عند السهروردي وعلاقته بالمنطق الأرسطي القديم
107	تمهيد :
	أولاً : المنطق الأرسطي كما يصوره مفكرو الإسلام وخاصة السهروردي في مؤلفاته
107	1- رسالة اللوحات في الحقائق
110	2- رسالة التلوينات اللوحية والعرشية :
111	3- رسالة المقاومات :
112	4- رسالة المشارع والمطارحات :
113	5- كتاب حكمة الإشراف :
114	ثانياً : المصادر التي استمد منها السهروردي المنطق الإشرافي
118	1- المصدر اليوناني (الرواقية) :
118	2- المصدر الإسلامي :
119	ثالثاً : أوجه الاتفاق والاختلاف بين منطق السهروردي وبين منطق كلا من ابن سينا وابن تيمية .
121	

- رابعاً : الإضافات التي أضافها السهروردي للمنطق الأرسطي وهي تشمل على :
- 128 1- نقد السهروردي لنظرية التعريف الأرسطية ومحاولة وضع تعريف جديد لها .
- 129 2- اختصار المقولات العشر الأرسطية إلى خمس .
- 135 3- محاولة وضع نسق جديد لمنطق القضايا والقياس يرجع أساسا القضية البتاته
- 139 الفصل الرابع
- نقد المنطق الأرسطي ومحاولة إصلاحه عند السهروردي والمناطقة المحدثين
- 175 تمهيد :
- 177 1- فرنسيس بيكون (F.Bacon 1561 - 1626)
- 179 2- ديكارت : (R. Descarts 1596 - 1650)
- 180 3- برتراند رسل (B.russell)
- 180 4- رودلف كارناب R.Carnap
- 181 5- ألفرد تارسكي : A.Tarski
- 181

الموضوع	رقم الصفحة
ثانياً : الإصلاحات المنهجية التى أضافها السُّهْرُوزْدَرَى والمناطق المحيطة بالحدائق للمنطق الأرسطى :	182
1- المنهج الاستقرائى :	183
2- المنهج الاستنباطى	184
الفصل الخامس	
النزعة الصوفية فى المنطق الأوروبى الحديث	197
تمهيد :	199
أولاً : تعريف المنطق وربطه بالمعرفة	199
1- برنارد بوزانكى :	200
2- الوضعية المنطقية :	201
3- الواقعية الجديدة :	203
ثانياً : أبعاد الحكمة البحثية والذوقية لدى مفكرى العصر الحديث	206
1- باسكال Bascal (1623 – 1662)	206
2- اسبينوزا Spinoza (1632 – 1677)	207
3- ليبنتز Libintiz (1646 – 1716)	208
4- تيلش Tillich (1886 – 1965) .	210
ثالثاً : خصائص المنطق الحديث	211

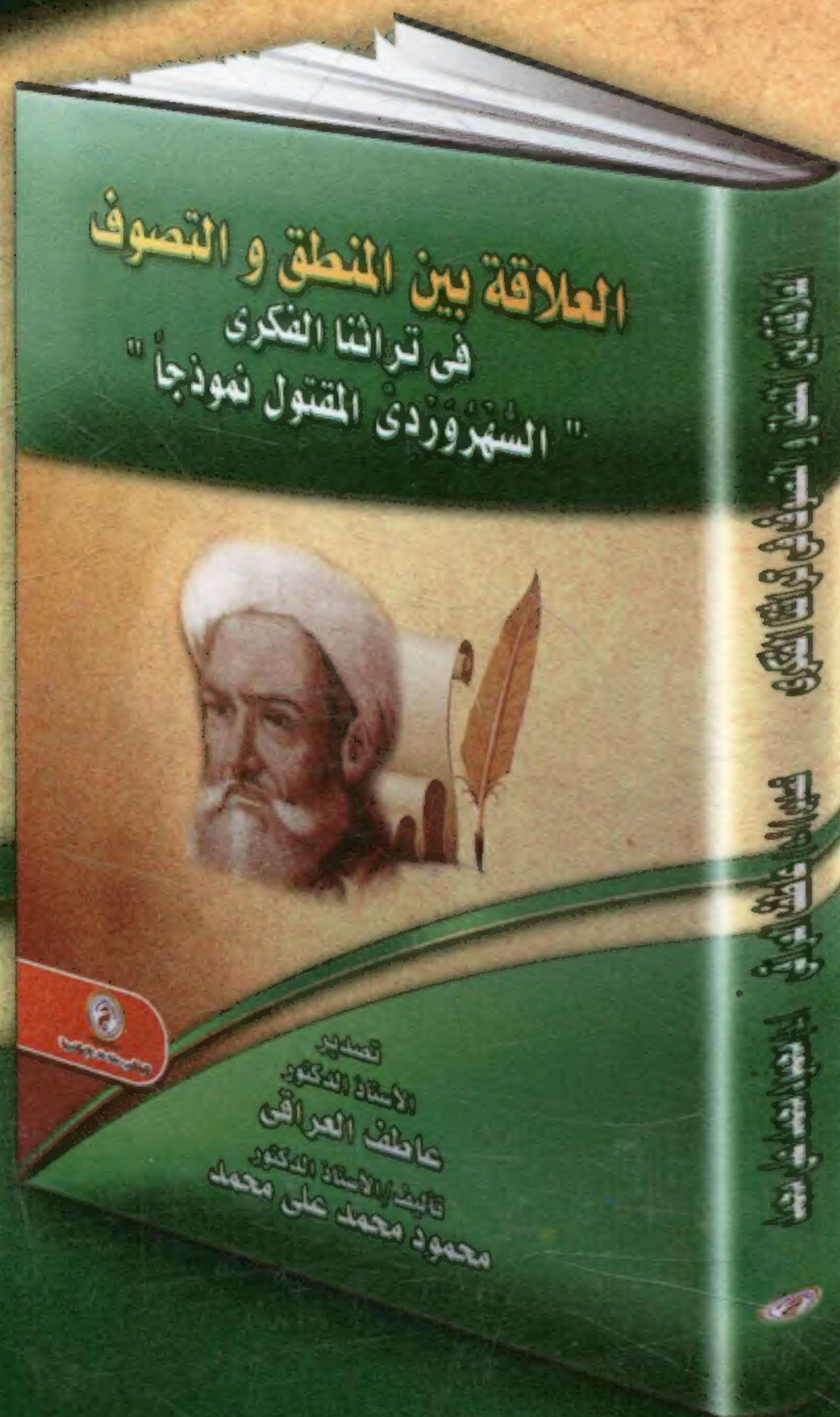
الموضوع	رقم الصفحة
رابعاً : أقسام المنطق عند المحدثين	215
1- بورانكيت Bosonquet	215
2- برادلي Bradly	215
3- جوبلو Goblot	216
الفصل السادس	
منطق الشهرورزدي ومحاولة قراءة أفكاره في المنطق الحديث	223
تمهيد:	225
أولاً : اختصار المنطق الأرسطي، ثم محاولة وضع نسق له .	225
ثانياً : نقد التعريف الأرسطي، ومحاولة وضع تعريف جديد	227
ثالثاً : اختصار المقولات الارسطية	232
رابعاً : الاهتمام بالقضايا الشرطية بجانب القضايا الحملية	234
خامساً : رد القضايا السالبة إلى قضايا موجبة	236
سادساً : رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية	239
سابعاً : عدم اعتبار القضايا الشخصية قضايا كلية	241

	ثامناً : التحلل من عدد أضرب أشكال
245	القياسات الأرسطية
248	تاسعاً : إنكار الشكل الرابع
257	نتائج الدراسة
271	قائمة المصادر والمراجع
273	أولاً : كتب السهروردي في مجال المنطق
274	ثانياً : المصادر والمراجع العربية
285	ثالثاً : المصادر والمراجع غير العربية
288	الفهرس



رقم الإيداع : 2013/24344
التقييم الدولي : 1-089-735-977-978

مع تحيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: 5404480 - الإسكندرية



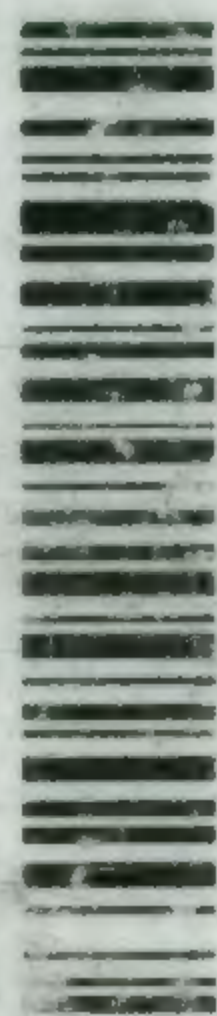
العلاقة بين المنطق والتصوف
في تراثنا الفكري
"السهروردي المقتول نموذجاً"



تأليف
الأستاذ الدكتور
عاطف العراقي
قائماً بالأستاذ الدكتور
محمود محمد علي محمد



Bibliotheca Alexandrina



1240411

الناشر

دار الوفاء للنشر والطباعة والنشر
٥٩ ش محمود صدقي متفرع من العيسوي سيدي بشر - الإسكندرية
تليفاكس: ٥٤٠٤٤٨٠ / ٠٠٢٠٣ - الإسكندرية

ISBN: 977 - 735 - 089 - 1



78977350891